

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO  
CENTRO DE EDUCAÇÃO FÍSICA E DESPORTOS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO FÍSICA

MILAINY LUDMILA SANTOS

**PRÁTICAS CORPORAIS NA COMUNIDADE TRADICIONAL ALTO SANTA  
MARIA: CONTINUIDADES E DESCONTINUIDADES**

VITÓRIA

2014



MILAINY LUDMILA SANTOS

**PRÁTICAS CORPORAIS NA COMUNIDADE TRADICIONAL ALTO SANTA  
MARIA: CONTINUIDADES E DESCONTINUIDADES**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação Física, do Centro de Educação Física e Desportos da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Educação Física, na área de concentração Estudos históricos e socioculturais das práticas corporais e da Educação Física.

Orientador: Prof. Dr. Otávio Tavares

VITÓRIA

2014



MILAINY LUDMILA SANTOS

**PRÁTICAS CORPORAIS NA COMUNIDADE TRADICIONAL ALTO SANTA  
MARIA: CONTINUIDADES E DESCONTINUIDADES**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação Física, do Centro de Educação Física e Desportos da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Educação Física, na área de concentração Estudos históricos e socioculturais das práticas corporais e da Educação Física.

**COMISSÃO EXAMINADORA**

---

**Prof. Dr. Otávio Tavares**

---

**Prof. Dr. Carlos Nazareno Ferreira Borges**

---

**Prof. Dr<sup>a</sup>. Paula Cristina da Costa Silva**

Ao meu pai, Josenilson, e à minha mãe Cleide,  
pelo amor demonstrado em ações.

## **AGRADECIMENTOS**

Aos meus pais, pelo incentivo, amor e carinho durante mais esta caminhada. Agradeço por tudo que sempre fizeram por mim.

Às minhas amáveis irmãs, Midian e Mylena, que, com sorrisos e distrações, estiveram sempre me motivando.

Ao meu querido Diego, que, com seu cuidado e carinho, foi meu companheiro nesta jornada.

Aos meus orientadores José Luiz dos Anjos e Otávio Tavares, que se dispuseram a me acompanhar neste caminho e tanto contribuíram com este estudo.

Aos colegas da turma de mestrado, que, ajudando e incentivando, tornaram a jornada mais leve e prazerosa.

Ao Programa de Pós-Graduação, na pessoa dos professores e servidores que contribuíram para o aperfeiçoamento deste trabalho.

Às minhas lindas e amáveis amigas Cecília e Érica, que estiveram, mais uma vez, em uma fase da minha vida, tornando-a mais leve e divertida.

Ao meu professor e amigo Antonio Carlos Moraes, pelo incentivo na carreira acadêmica e pelo carinho e dedicação a mim votados.

Aos que tão bem me receberam em Santa Maria de Jetibá e em Alto Santa Maria, levando à existência e concretização este estudo.

A todos os familiares e amigos que, direta ou indiretamente, contribuíram para que eu chegasse até aqui.

À Fundação de Amparo de Pesquisa do Espírito Santo (Fapes), que garantiu auxílio financeiro para a realização deste estudo.

E, acima de tudo, a Deus, que me concedeu esta oportunidade de estudo e que durante este período me deu forças e sabedoria para chegar até o término de mais uma jornada.

A todos minha gratidão.



## RESUMO

O objetivo do estudo foi identificar jogos, danças, brincadeiras e outras práticas corporais para analisar o processo de sua apreensão pelos sujeitos nas dinâmicas de relações sociais das comunidades. Em menor instância, os objetivos foram listados para analisar os momentos de continuidade, descontinuidade e/ou ruptura das tradições que ocorrem ao se desenvolver as práticas corporais e identificar e analisar as relações registradas nos espaços de “entrega” e “recepção” dessas tradições. Para tanto, ao propor a investigação das práticas corporais de comunidades tradicionais como nosso objeto de estudo, decidimos analisar Alto Santa Maria, do estado do Espírito Santo, localizada no município de Santa Maria de Jetibá, elegendo como sujeitos deste estudo crianças e adultos da comunidade pomerana. A partir de uma abordagem qualitativa, num primeiro momento foi realizado um levantamento bibliográfico e, posteriormente, o trabalho em campo para a coleta de dados por meio de entrevistas abertas e da técnica de observação assistemática de campo. A análise das entrevistas foi realizada de forma interpretativa, buscando apreender nas falas dos sujeitos, e de forma qualitativamente satisfatória, as categorias previamente selecionadas. A análise dos dados permitiu reconhecer, dentre os vários elementos da identidade cultural, a cultura corporal com relação às práticas corporais locais. Em Alto Santa Maria, elas se inscrevem em um contexto dinâmico, no qual se registram tanto tradicionais quanto não-tradicionais. Desta forma, concluímos que as práticas corporais, como jogos, brincadeiras e danças, materializam-se, nos contextos descritos, simultaneamente como práticas pomeranas ou externas à comunidade, mas que hoje fazem parte das práticas culturais do Alto Santa Maria, conduzindo a um diálogo entre elas.

Palavras-chave: Tradição. Comunidade tradicional. Práticas corporais.

## **ABSTRACT**

The aim of this study was to identify games and playful activities, dances as well as other corporal practices in order to analyse the process in which they are learned by individuals in the dynamics of social relations inside communities. More specifically, the objectives were listed in order to analyse the moments of continuity, discontinuity and/or a departure from traditions that arise in the development of body practices as well as to identify and analyse the relations observed in the spaces in which these traditions are transmitted. For the purpose of investigating corporal practices in traditional communities, the author decided to analyse the Pomeranian community of Alto Santa Maria, located in the municipality of Santa Maria de Jetibá in the State of Espírito Santo, Brazil. Based on a qualitative approach, this study was initiated with a review of the existing literature, followed by a field research where data were collected by the mean of open interviews and observations. The interviews were analysed in an interpretative way, seeking to learn from the subjects' answers, and the scientific quality was ensured by their previous categorisation. The data analysis enabled to recognize, among the various aspects of cultural identity, corporal culture in relation with local corporal practices. In the community of Alto Santa Maria, they evolve in a dynamic context, in which both traditional and non-traditional practices can be observed. In this perspective, it was concluded that corporal practices like games, playful activities and dances are embodied, in the described context, simultaneously as Pomeranian practices and external practices, but that they now belong to the community's cultural practices, leading to a dialog between them.

Key words: Tradition. Traditional community. Corporal practices.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Mapa esquemático da antiga Pomerânia .....	48
Figura 2 – Santa Maria de Jetibá .....	50
Figura 3 – Brasão Pomerano em Santa Maria de Jetibá em ocasião da Festa Pomerana de 2011 e de 2013 .....	50
Figura 4 – Brasão Pomerano em Santa Maria de Jetibá em ocasião da Festa Pomerana de 2011 e de 2013 .....	50
Figura 5 – <i>Outdoor</i> de divulgação da 24ª Festa Pomerana .....	52
Figura 6 – Apresentação de Grupo infantil pomerano na Praça Central .....	53
Figura 7 – Apresentação de Grupo juvenil pomerano na Praça Central .....	53
Figura 8 – Prédio das séries iniciais da Escola Fazenda Emílio Schroeder .....	62

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>11</b>
1.1 OS CAPÍTULOS E SUAS DISCUSSÕES .....	16
<b>2 TRADIÇÃO: UM ELOGIO AO MOVIMENTO .....</b>	<b>18</b>
<b>3 OS PERIÓDICOS CIENTÍFICOS DA ÁREA DA EDUCAÇÃO FÍSICA: A DISCUSSÃO SOBRE COMUNIDADES TRADICIONAIS .....</b>	<b>27</b>
3.1 COMUNIDADES TRADICIONAIS COMO <i>LOCUS</i> DE INVESTIGAÇÃO: O QUE A EDUCAÇÃO FÍSICA DISCUTE .....	28
<b>4 PRÁTICAS CORPORAIS NAS COMUNIDADES TRADICIONAIS: OS CAMINHOS METODOLÓGICOS .....</b>	<b>42</b>
4.1 <i>LOCUS</i> DE INVESTIGAÇÃO.....	42
4.2 SUJEITOS SOCIAIS DA PESQUISA .....	43
4.3 COLETANDO DADOS .....	44
<b>5 COMUNIDADE TRADICIONAL POMERANA DE SANTA MARIA DE JETIBÁ/ES .....</b>	<b>47</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>76</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>79</b>
<b>APÊNDICES .....</b>	<b>82</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Parece ser possível dizer que boa parte da produção acadêmica da Educação Física brasileira se concentra numa constelação de temas e objetos no contexto do urbano e do moderno (LAZZAROTTI FILHO *et al.*, 2012; MOLINA NETO, 2005).

Ter como *locus* de estudos as comunidades tradicionais é, antes de tudo, poder estar em um local de interesse pessoal para a pesquisa<sup>1</sup>.

Em um primeiro momento, ao eleger as comunidades tradicionais como *locus* do nosso estudo, procuramos identificar na literatura conceitos e categorias que explicam o que elas vêm a ser. Ao recorrer a esse tipo de fonte, percebemos que os autores que discutem o termo o utilizam como sinônimo de populações e/ou de sociedades tradicionais. Optamos, neste trabalho, pela utilização do termo “comunidade tradicional”, por entendermos que a diferenciação dos termos, quando colocados pelos autores, não são significativas.

Diegues e Arruda (2001, p. 27) definem comunidade tradicional como:

[...] grupos humanos diferenciados sob o ponto de vista cultural, que reproduzem historicamente seu modo de vida, de forma mais ou menos isolada, com base na cooperação social e relações próprias com a natureza. Essa noção refere-se tanto a povos indígenas quanto a segmentos da população nacional, que desenvolveram modos particulares de existência, adaptados a nichos ecológicos específicos.

Segundo estes autores, trata-se de grupos historicamente estabelecidos, como, por exemplo, povoados, aldeias ou tribos. Assim, considerando cada comunidade como resultado de processos históricos diferenciados, a expressão identitária de cada uma delas se caracteriza de maneiras peculiares. Geralmente, ocupam uma área territorial onde constroem suas condições de vida, com espaço local próprio, não somente no que se

---

<sup>1</sup> Projeto de pesquisa aprovado pelo CEP/UFES no CAAE 18752713.2.0000.5542

refere a subsistência, mas também a desenvolvimento de relações sociais locais, o que as leva a produzir forte laço de solidariedade. Nesses grupos também é possível perceber que as relações entre os indivíduos se traduzem em objetivos comuns, que exprimem mútua correspondência de interesses, como, por exemplo, regras de convivência e comportamento. Desta forma, partilham dos mesmos sentimentos e ideais de uma vida em comum. De modo semelhante, Valentin, Trindade e Menandro (2010) denominaram as “populações tradicionais” de comunidades organizadas em torno de atividades econômicas primárias, fortemente marcadas por uma cultura própria, que se transmite oralmente através das gerações.

Tais comunidades caracterizam-se pela forte dependência em relação aos recursos naturais com os quais constroem seu modo de vida; pelo conhecimento sobre a natureza advindo da experiência, transmitido de geração a geração oralmente; pela noção de território e espaço em que o grupo se reproduz social e economicamente; pela ocupação do mesmo território por várias gerações; pela importância das atividades de subsistência, mesmo que em algumas comunidades a produção de mercadorias esteja mais ou menos desenvolvida em relação com o mercado; pela importância dada à unidade familiar ou comunal aos exercícios das atividades econômicas, sociais e culturais; pela importância dos símbolos, mitos e rituais associados às suas atividades; pela utilização de tecnologias simples, com impacto limitado sobre o meio ambiente e pela autoidentificação ou pela identificação por outros de pertencer a uma cultura diferenciada (DIEGUES; ARRUDA, 2001).

Derani (2002, p. 153) reconhece cinco elementos identificadores de uma comunidade tradicional:

1. propriedade comunal; 2. produção voltada para dentro (valor de uso); 3. distribuição comunitária do trabalho não assalariado; 4. tecnologia desenvolvida e transmitida por processo comunitário, a partir da disposição de adaptação ao meio em que se estabelecem; 5. transmissão da propriedade, conhecimento, pela tradição comunitária, intergeracional.

De acordo com a autora, as comunidades tradicionais são as que se encontram em terra de propriedade comunal, e é pela terra que o sentimento de localidade e de pertencer àquela cultura é gerado nos membros, geralmente vinculados por laços parentais. A produção se caracteriza como modo de subsistência e trabalho não assalariado, já que, muitas vezes, as relações socioeconômicas são baseadas na reciprocidade entre familiares e vizinhos. O uso de tecnologias tradicionais<sup>2</sup> no meio em que se estabelecem também é característica desses grupos, transmitida pela tradição às gerações seguintes.

A definição de Derani (2002) demonstra bastante proximidade com a de Diegues e Arruda (2001). Para esses autores, as comunidades tradicionais têm como característica principal a terra como propriedade coletiva, voltada para o modo de subsistência. O trabalho comunitário e, algumas vezes, não-assalariado, também é característica deste modo de produção. A presença de tecnologias simples, como modos de plantar, colher, transmitidas de geração a geração, também se faz presentes nas comunidades, assim como a transmissão de conhecimentos peculiares de sua cultura.

Embora os autores acima citados contribuam de forma significativa para a caracterização das comunidades tradicionais, parece-nos necessário um olhar mais abrangente e, ao mesmo tempo, mais detalhado sobre a questão cultural. As referências às peculiaridades culturais, que fazem uma comunidade ser considerada 'tradicional' parecem concentrar-se nas dimensões econômicas e nos modos de produção. Todavia, parece ser preciso entender e caracterizá-las também por seus capitais simbólicos. Como se pode notar, pouco se tem observado no que tange aos símbolos e significados que envolvem principalmente danças, jogos, brincadeiras, rituais e festas locais. Neste sentido, nossa hipótese é que as comunidades tradicionais também desenvolvem uma cultura corporal peculiar, de alguma maneira articulada aos seus modos de vida. Os momentos de danças, festas, jogos, traduzem-se em ocasiões com significados simbólicos específicos para os moradores,

---

<sup>2</sup> Aqui entendidas como técnicas antigas, simples ou artesanais.

reforçando identidades e laços comunitários. Assim, com base no pensamento malinowskiniano, as comunidades tradicionais devem ser analisadas além da aparência; é preciso olhar a essência, o significado.

Neste sentido, trabalhamos na perspectiva de que o capital simbólico é o elemento que caracteriza, e até mesmo diferencia, as comunidades tradicionais. Suas características são fortemente marcadas no âmbito cultural, permitindo-lhes a construção de uma identidade vista como propriedade essencial inerente ao grupo, transmitida por ele e em seu interior (CUCHE, 2002).

Com as características acima apontadas, podemos listar as comunidades indígenas, as comunidades ribeirinhas, os quilombolas, as comunidades rurais, de pescadores, castanheiros, pomeranos, seringueiros, entre outras.

É válido ressaltar que, por mais que tentemos conceitualizar ou definir comunidades tradicionais, explicar tal realidade social é correr o risco de reduzir a abrangência do termo e, conseqüentemente, das populações. Por outro lado, pretender identificar todas as facetas necessárias pode constituir processo inacabado, devido à infinitude de situações conhecidas. Assim, consideramos que essas comunidades não são, nem podem ser, padronizadas ou definidas de forma fiel. Possuir ou não determinadas características não as exclui de serem comunidades tradicionais, mas traduzem as singularidades destes *locus* de estudos.

Ao discutir sobre elas, registramos aqui, num primeiro momento, que são ambientes que possuem como característica culturas peculiares. Esta cultura está baseada em sentido econômico, social, político e religioso, que se desenvolvem de maneira particular, com aspectos construídos historicamente e passados por meio das tradições locais. Essas tradições, em sua maioria, são transmitidas em espaços e tempos de relações sociais estabelecidas dentro de um contexto típico.

Historicamente falando, dois elementos importantes para a gênese de uma comunidade tradicional são seu relativo afastamento geográfico e o



acesso limitado aos bens de consumo da modernidade. Atualmente, não é com muita segurança que se pode afirmar isto. A aproximação de bens e produtos modernos, como a energia elétrica, a televisão, as músicas, a produção voltada para o mercado, a internet e os aparelhos tecnológicos têm levado os aspectos da modernidade a esses redutos.

Estudiosos como Grando (2005), Júnior e Faustino (2009), Freitas, Silva e Falcão (2012) apontaram, em suas pesquisas, a presença de bens e produtos modernos em comunidades tradicionais, como o futebol. De fato, este esporte constitui um exemplo clássico dos processos culturais. Segundo Cuche (2002), determinada cultura promove, em contato com outra, dinâmicas culturais que as levam a processos de assimilação, difusão e reinterpretação. Essas dinâmicas possibilitam interiorizar e exteriorizar elementos exógenos, como, no caso, o futebol. Já Santos (2011) observou a ressignificação na manifestação por ele analisada, a sussa, como produto do diálogo entre um elemento tradicional e um elemento moderno, no caso, o forró.

O avanço da sociedade contemporânea sobre as terras demarcadas como comunidades tradicionais fez com que a sociedade 'externa' influenciasse muitas delas. Houve, assim, a incorporação de elementos das sociedades envolvidas e até mesmo a ressignificação e reorganização da cultura tradicional. Alguns autores consideram esta influência como processo de aculturação (CUCHE, 2002), ou hibridismo (CANCLINI, 1997).

Assim, em muitas práticas corporais presentes nas comunidades, como jogos e danças, verifica-se uma simbiose entre os aspectos culturais próprios da comunidade e da sociedade urbana que a envolve. O contato entre essas diferentes culturas tem agregado elementos à cultura das comunidades tradicionais, gerando movimentos nas tradições locais.

Sabemos que as tradições em comunidades estão ligadas a vestimentas, comportamentos, economia, linguagem, religião e até mesmo a práticas corporais. Muitas destas estão relacionadas ao campo de estudo da Educação Física e compreendem jogos, brincadeiras, esportes, danças, entre outros. Tais práticas podem ser entendidas pelos sentidos e relações que os

sujeitos atribuem a elas. Podem, de fato, vir a adquirir significados culturais, sociais, econômicos, religiosos, entre outros elementos. São resultado de relações sociais, que permitem a comunicação entre sujeitos e a transmissão de sentidos e significados. Por isso, colocamos a seguinte questão: como as práticas corporais no contexto das comunidades tradicionais materializam momentos de continuidade e descontinuidade?

Os objetivos desta questão foram delineados da seguinte forma: identificar jogos, danças, brincadeiras e outras práticas corporais para analisar o processo de sua apreensão pelos sujeitos nas dinâmicas de relações sociais das comunidades. Em menor instância, listamos os seguintes objetivos: a) analisar os momentos de continuidade, descontinuidade e/ou ruptura das tradições em que se desenvolvem as práticas corporais e b) identificar e analisar as relações que ocorrem nos espaços de “entrega” e “recepção” das tradições relacionadas às práticas corporais.

Para alcançar estes objetivos, elegemos a comunidade tradicional pomerana de Alto Santa Maria, sobre a qual discorreremos mais adiante.

## 1.1 OS CAPÍTULOS E SUAS DISCUSSÕES

Entendemos ser pertinente neste momento apresentar a estrutura da dissertação para maior aproveitamento e direcionamento do estudo.

O trabalho foi dividido inicialmente em cinco principais capítulos. Neste primeiro, de caráter introdutório, apresentamos a categorização das comunidades tradicionais, o problema e os objetivos da pesquisa, além da estruturação da dissertação.

O segundo capítulo trata da categoria *tradição*, embasada na discussão de Georges Balandier (1997). Utilizamos aqui diferentes estudos para demonstrar a utilidade desta categoria para compreender as comunidades tradicionais.

O terceiro capítulo situa a discussão e a produção acadêmica da Educação Física a partir dessas comunidades como objeto de pesquisa e/ou *locus* de investigação. Neste sentido, agrupamos os diversos autores que pesquisaram os vários tipos de comunidades tradicionais com suas diferentes abordagens, mas também com suas interconexões entre eles.

O quarto capítulo apresenta os caminhos metodológicos que serão seguidos. Por fim, o quinto trata da comunidade tradicional escolhida para ser *locus* deste estudo.

## 2 TRADIÇÃO: UM ELOGIO AO MOVIMENTO

Neste momento, temos como proposta a delimitação conceitual em torno da categoria socioantropológica *tradição*. Para tal, propomos discutir os elementos colocados nesta categoria a partir do sociólogo Georges Balandier (1997).

Ao falar de tradição, Balandier (1997) aponta alguns elementos-chave para a compreensão desta categoria. São eles: ordem, desordem, continuidade descontinuidade, ruptura, significados, tempos e espaços. São estes elementos que estruturam a concepção de tradição do autor.

Ele observa ser comum entender-se a tradição como algo estagnado, ligado à imobilidade, arraigada em suas origens no passado, buscando manter-se pela linearidade. A tradição, dentro desta lógica, não aceitaria o novo, o movimento que é trazido principalmente pela modernidade.

Contudo, defende que a tradição está afastada da mera conformidade, da simples continuação por invariância ou da reprodução estrita das formas sociais e culturais. A tradição age assim, enquanto portadora de um dinamismo que lhe permite a adequação.

A partir do pensamento do autor, entendemos que a tradição não é algo cristalizado, com a função de manter o passado no tempo presente. A tradição, como algo dinâmico, permite o diálogo entre o passado com as mudanças que ocorrem no presente; isto é o que caracteriza o *movimento* da tradição.

Os movimentos da tradição podem ser percebidos na dialética do par opositivo *ordem* e *desordem*. Segundo Balandier (1997), o novo pode ser caracterizado como *desordem*, que se configura como excesso, efervescência, ruptura e movimento. Já a harmonia, o habitual e o tradicional podem ser caracterizados como *ordem*.

Deste modo, considerando que ordem e desordem são dialeticamente complementares e que ambos os termos fazem parte de um par de oposição,

esses termos passam a trabalhar em uma relação de ambivalência e simultaneidade. A ordem e a desordem não são, desta forma, apenas pares opostos; são integrantes um do outro. Eles não se separam; são, como duas faces de uma mesma moeda, indissociáveis.

A ordem e a desordem levam, assim, a movimentos de continuidade, descontinuidade e até mesmo de ruptura. Em uma sociedade tradicional, que se defina em termos de equilíbrio, conformidade, continuidade, a desordem se torna uma dinâmica que ocasiona variações, mudanças, descontinuidades nas tradições e, por vezes, rupturas que consistem em uma mudança total.

A ruptura da tradição pode ser percebida em dois sentidos. Um se caracteriza como uma ruptura material, que consiste na ausência de um elemento palpável, visível, ligado a determinada tradição. O outro sentido é a ruptura imaterial. No sentido imaterial, a ruptura ocorre na ausência dos significados, da subjetividade, ou seja, naquilo que pode ser entendido como metafísico. Assim, a ruptura acontece quando não há continuidade de estruturas que envolvam elementos materiais ou imateriais.

Barroso (2009), ao estudar o ofício de partejar em comunidades rurais do Amapá, exemplifica movimentos de descontinuidade e ruptura sobre essa tradição. No exercício do ofício de parteira, percebe-se uma descontinuidade no que tange às técnicas e ao uso de materiais, quando a autora observa que as parteiras, atualmente, passam por um curso de capacitação e têm acesso a um *kit* de materiais para auxiliar o parto. Assim, o que antes era realizado apenas com saberes transmitidos por avós, mães ou comadres, hoje se realiza com saberes e técnicas de cunho científico e tecnológico. Nesta lógica, a continuidade do ofício de partejar se deu por movimentos de descontinuidade em tal prática.

Há, ainda, movimentos de ruptura ligados a essa tradição. Segundo Barroso (2009), algumas mulheres deixaram de procurar as parteiras tradicionais e optaram por um parto institucionalizado, de saber médico legitimado, em detrimento do saber tradicional das parteiras. Neste caminho, a

tradição do ofício de partejar não mais praticada naquele meio caracteriza o movimento de ruptura gerado pelo parto institucionalizado.

No campo da tradição, por mais que esta não seja mantida por puro imobilismo e que seu próprio dinamismo a alimente com novos elementos, mudando algumas de suas características, como discutido por Barroso (2009), a manutenção de significados é fundamental para a constituição humana em comunidades tradicionais em que é conservada, apesar do fascínio e das transformações que o novo, trazido pela desordem, propicia.

A partir do exemplo aportado pelo autor, registramos que, por mais mudanças que tenham ocorrido no ofício de partejar, ainda é possível notara representação social das parteiras perante a comunidade. Pelos depoimentos destas mulheres, é possível perceber um universo simbólico de prestígio e consideração de parte dos familiares da parturiente e da comunidade, além do afeto das crianças, que, quando já crescidas, as chamam de avós ou madrinhas. Assim, os constantes movimentos da tradição podem consentir nas reapropriações dos elementos culturais de um determinado contexto, mudando, por vezes, a forma, a técnica, o meio, mas não os significados.

A autora nos remete ao que foi exemplificado por Lévi-Strauss (1975) sobre a crença na eficácia da magia a partir de um modelo de antropologia estrutural. Segundo ele:

[...] a eficácia da magia implica na crença da magia, e que esta se apresenta sob três aspectos complementares: existe, inicialmente, a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas; em seguida, a crença do doente que ele cura, ou da vítima que ele persegue, no poder do próprio feiticeiro; finalmente, a confiança e as exigências da opinião coletiva, que formam a cada instante uma espécie de campo de gravitação no seio do qual se definem e se situam as relações entre o feiticeiro e aquele que ele enfeitiça (LÉVI-STRAUSS, 1975, p.194).

Deste modo, Lévi-Strauss (1975) analisa a eficácia da magia em estruturas que para ele são indissociáveis. Transpondo-a para o exemplo de Barroso (2009), a primeira consiste na crença da parteira na eficácia de suas

técnicas; a segunda, na crença da parturiente na parteira e, a terceira, na crença dos familiares, e da comunidade em geral, na parteira.

Assim, a eficácia do parto depende de crenças por meio de subjetividades e representações dos envolvidos naquele contexto. A parteira acredita que suas técnicas e seus meios são os mais eficazes para o ofício de partejar; a parturiente escolhe a parteira por relações de confiança e hierarquia, crendo que pode confiar este ofício a ela; por fim, a crença dos familiares e da comunidade local gira em torno da representação social que a parteira tem naquele meio e influencia a parturiente na escolha da parteira. Assim, todos esses elementos simbólicos dialogam com os significados locais, induzindo os envolvidos a acreditar na eficácia do parto.

Outro exemplo interessante pode ser encontrado no estudo de Grando (2006) sobre a presença de significados na aldeia indígena de Meruri. Nesta aldeia, as práticas corporais tradicionais passaram por uma desordem, gerando uma descontinuidade que levou a incorporar novos elementos em sua realização; porém, valores como os de hierarquia e autoridade dos mais velhos em relação aos mais novos ainda são mantidos como característica fundamental. Desta forma, mesmo com o acolhimento do novo e do movimento dentro das tradições, a comunidade preservou os valores sociais daquele contexto.

Balandier (1997) discute que o novo chega e provoca abalos que trazem a desordem e instauram caos em seu seio; porém, por mais que as sociedades não estejam preparadas para a desordem, elas têm um lugar reservado para tal. A ordem encontra abrigo na desordem; assim, a tradição aceita tanto a ordem, quanto a desordem como elementos que a mantêm viva.

Silva e Falcão (2012), no estudo realizado em comunidades quilombolas do estado de Goiás, perceberam que para a construção dessas identidades as práticas corporais são elementos tradicionais fundamentais. Elementos modernos como o forró e o futebol, porém, também já foram incorporados por aqueles contextos e quase todas as práticas corporais são marcadas por um hibridismo com a cultura de massa.

Assim, a desordem trazida pelo novo, como elemento da modernidade, encontrou abrigo na ordem das práticas corporais tradicionais e foi incorporada, ocasionando nelas algumas mudanças. Isto identifica a utilização da categoria ‘hibridismo’ de Silva e Falcão (2012), denotando que o novo que chegou à comunidade foi incorporado ao que já existia. Deste modo, a união de características de duas naturezas distintas, caracterizadas como ordem/desordem e continuidade/descontinuidade, compõe hoje as práticas corporais do local.

O hibridismo, destacado por Silva e Falcão (2012), é desenvolvido por Canclini (1997, p. 19) como “hibridação”. Este autor define a categoria como “processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas”. Neste caminho, a hibridação, ou o hibridismo, possibilita a combinação de práticas corporais distintas, tal como o diálogo entre a tradição e a modernidade.

Todas as sociedades, em algum momento e de alguma forma, são confrontadas com a desordem, como as comunidades tradicionais, *locus* do nosso estudo. As tradições são percebidas como as que, no passado e em sua ordem, encontram suas características peculiares. Ou, segundo Balandier (1997), como aquelas em que a desordem é um elemento fermentador que possibilita o surgimento do novo e/ou a ressignificação e reapropriação do tradicional. Observa o autor que, no momento em que as sociedades vivem com o pensamento deste tempo, o movimento, o novo, o diferente como fomentadores da desordem, precisam ser *elogiados* e não desconsiderados. Não há como não retroceder, se se desconsiderar o novo. Assim, em muitas situações, as tradições são reelaboradas, conferindo um sentido ao novo, ao inusitado.

Exemplo disto é a comunidade tradicional de catadores de caranguejo, localizada em Barra Nova no Espírito Santo. Anjos (2009) encontrou a cata de caranguejo nesta comunidade não apenas como prática tradicional de subsistência. Alguns catadores da região já produzem para demanda externa a



fim de comercializar seus produtos. Isso fez com que, nessa prática, fossem adotados outros meios e outras técnicas mais eficazes a fim de suprir as novas demandas; embora com outros meios e outras técnicas, a prática de catar caranguejo continua no local. Desta forma, esse tipo de produção foi reelaborado a partir do movimento da sociedade. O novo consistiu em atender também à demanda externa. Houve assim, na técnica de catar caranguejo, uma descontinuidade que levou a uma mudança na prática.

Ao apontar os estudos realizados por antropólogos em sociedades tradicionais, Balandier (1997) argumenta que a tradição se traduz continuamente em práticas. Ela é aquilo pelo qual a comunidade se identifica, se mantém em relativa continuidade e se faz de maneira permanente:

Na medida que permanece viva e ativa, a tradição consegue nutrir-se do imprevisto e da novidade [...]. Na medida que é praticada, descobre seus limites: sua ordem não mantém tudo, nada pode ser mantido por puro imobilismo; seu próprio dinamismo é alimentado pelo movimento e pela desordem, aos quais ela deve finalmente se subordinar (BALANDIER, 1997, p. 94).

Desta forma, é justamente por aceitar e permitir as mudanças do novo que a tradição permanece viva. As formas enrijecidas e de negação da desordem a levam ao seu desaparecimento. A aceitação do novo leva à continuidade da tradição, como vemos em Grando (2005) e Anjos (2013).

Grando (2005) informa que, ao darem pela falta de matéria-prima para as pinturas e adornos corporais para as festividades, os índios da aldeia de Meruri passaram a comprá-la para poderem continuar a confeccionar seus ornamentos. Com esta descontinuidade, a tradição mudou os meios de o conseguir, mas o significado quanto às insígnias clânicas, às entidades naturais e sobrenaturais continua sendo vivenciado pelos moradores da aldeia, permitindo, assim, a continuidade da tradição.

Anjos (2013) também aponta um exemplo de continuidade das tradições manifestadas corporalmente no município de Conceição da Barra, no estado do Espírito Santo. Segundo o autor, a folia-de-reis da região é a dança que conta com mais grupos que a representam. Isto se deve ao fato de essa

celebração permitir a absorção e a integração de elementos de outras expressões culturais, como os do congo, ticumbi e dos jongos. Neste sentido, a folia revela uma plasticidade que dialoga com outros elementos culturais e, ao mesmo tempo, não renuncia aos seus, o que permite a sua continuidade.

Balandier (1997) também defende que o domínio da tradição governa tanto os indivíduos quanto a coletividade; apenas alguns, porém, a conhecem inteiramente.

“Na superfície do conhecimento banal – aquele que as práticas utilizam – encontra-se escondido o conhecimento profundo, que só um pequeno grupo detém e que se transmite por meio de um lento processo iniciático” (BALANDIER, 1997, p. 94).

Segundo esta lógica, a tradição é popularizada em graus variáveis e, em suas minuciosidades, reservada apenas à guarda dos sábios.

Um estudo nesta direção foi realizado por Dos Santos e Chaves (2007) em uma comunidade remanescente de quilombo no norte da Bahia. Os autores concluem que, ali, os mais velhos são concebidos como sábios, pois sabem do tempo passado. São experientes, conhecedores das histórias da comunidade, dos significados das práticas e ajudam os demais a estudarem a sua história.

Ao entender que todos possuem conhecimento sobre a tradição, mas que somente alguns a dominam inteiramente, remetemos ao sentido de secreto e oculto. Segundo Balandier (1997), o segredo ocupa todos os lugares do espaço social e é ele que atribui à tradição antigas funções. A tradição possui a capacidade de proteger a arte, o saber, a habilidade. Ela mantém e transmite procedimentos técnicos e seus instrumentos. Vai além, ao associá-los a sistemas simbólicos, a mitos, a mistérios e a ritualizações pelos quais os sujeitos compõem uma determinada sociedade no interior de uma grande sociedade.

Esta tradição, restrita a alguns sujeitos, apresenta, contudo, características consideradas próprias à tradição comum, da qual participam os membros de uma mesma coletividade: requer mestres que a conheçam, que a

mantenham viva e a comuniquem aos que nela se iniciam, aos que acatam sua autoridade e eficácia por antiguidade, por suas ideias, pelos valores e modelos que os tornam herdeiros, pelo segredo que a diferencia a tradição restrita dos saberes comum (BALANDIER, 1997).

Prosseguindo, afirma o autor que o imaginário, o simbólico, os rituais, ou seja, aspectos ligados à tradição, impõem suas marcas nos lugares por sua vez considerados espaços sociais. Tais espaços nas comunidades tradicionais, por exemplo, são locais como as casas, a igreja, as ruas, a escola, o local de trabalho (mangue, lavoura), etc.

Estes espaços são necessários à comunidade para a sua manutenção cultural, social e econômica. Lara (2012) discorre sobre espaços das comunidades quilombolas, como a terra, que não apenas servem para plantar, colher e promover a subsistência, mas também como modo de exercer a cidadania e promover as relações familiares e sociais. É nestes espaços que as tradições são transmitidas e recepcionadas pelos sujeitos. As técnicas de plantio, de colheita, por exemplo, e as tradições que vão além do trabalho são desenvolvidas nas relações familiares e sociais. Desta forma, a tradição de manutenção e transmissão, além de tempo, precisa de espaços sociais para a sua efetivação. O tempo necessário pode ser compreendido por festas, cerimônias religiosas, reuniões familiares, entre outros.

Ainda no que tange ao tempo, parte-se do pressuposto de que a tradição, que passa pela necessidade de uma continuidade de seu conjunto de significados, valores e práticas de determinado povo, é habilitada pela vontade de se fazer permanente na tentativa consciente de continuar.

Assim, a tradição define e caracteriza o tempo presente, tanto quanto o tempo futuro. Ao se estabelecer como algo que se “entrega”, denota a transição de um tempo para o outro; o elo entre passado, presente, e futuro. Nestes termos, convém observar que “entregar” e “passar” significam transitar, suscitando a ideia de movimento presente na tradição, ainda que em ritmo próprio, e que esse trânsito se realiza através de mediações culturais – num tempo que demarca a passagem entre os tempos (CUNHA, 2002). Há, desta

forma, um diálogo entre as temporalidades que permite a continuidade da tradição.

A partir das colocações anteriores, compreendemos a categoria tradição como o conjunto de significados de determinado povo que se efetiva por meio de algum saber ou prática. Essa tradição passa por modificações ao longo do tempo, que a leva a se movimentar por descontinuidades e rupturas que afetam a ordem. Porém, mesmo com a desordem por elas causada, os valores e significados de que as tradições são portadoras permanecem.

Os movimentos relacionados à tradição são fundamentais para a sua continuidade em tempos e espaços oportunos. Neste sentido, a tradição, em um contexto de ausência de movimento, se condena à estagnação, à morte. A continuidade por meio da descontinuidade é um movimento que permite a sustentação e a continuidade da tradição. As tradições permitem e aceitam movimentos e passam, assim, por transformações pelas quais buscam encontrar e preservar em algum ponto as suas origens e, ao mesmo tempo, permitem-se movimentos.

### **3 PERIÓDICOS CIENTÍFICOS DA ÁREA DA EDUCAÇÃO FÍSICA: A DISCUSSÃO SOBRE COMUNIDADES TRADICIONAIS**

Este capítulo foi estruturado com o objetivo de apresentar uma pesquisa bibliográfica sobre as comunidades tradicionais na área da Educação Física. Em um primeiro momento, dissertaremos sobre o processo de busca dos artigos nos periódicos científicos da área e, num segundo, sobre a discussão apresentada nos textos, dando enfoque às categorias neles trabalhadas.

Querendo compreender como está a discussão teórico-científico da Educação Física acerca dos estudos em comunidades tradicionais, selecionamos alguns periódicos da área para investigar os trabalhos que, por elementos implícitos, as discutem. Destacamos, nos artigos encontrados, as práticas corporais e as questões que interferem diretamente neste objeto.

O processo de busca por trabalhos publicados relacionados a tais comunidades teve como recorte temporal as publicações a partir do ano de 2005 até o mês de junho do ano de 2012.

O primeiro passo da pesquisa foi identificar nos títulos dos artigos publicados a presença da temática ‘comunidades tradicionais’. Consultamos, em seguida, os resumos dos trabalhos e, posteriormente, realizamos a leitura dos textos a fim de confirmar se o que o texto debatia estava realmente relacionado às comunidades tradicionais e a elementos com elas implicados. Vale ressaltar que a seleção dos artigos se deu por aqueles que tinham como *locus* e/ou objeto de seus estudos as comunidades tradicionais. Também realizamos uma busca na seção “*conteúdo da revista*” dos *sites* de cada uma das revistas. Procuramos os descritores “comunidades tradicionais” e “comunidade tradicional” como *termos indexados* a fim de confirmar os resultados da pesquisa.

### 3.1 COMUNIDADES TRADICIONAIS COMO *LOCUS* DE INVESTIGAÇÃO: O QUE A EDUCAÇÃO FÍSICA DISCUTE

A Educação Física, amparada pelas ciências humanas, tem incorporado perspectivas socioculturais a seus estudos nos campos da produção acadêmica e de atuação profissional. Até a década de 1980, os estudos destinados à área tinham sua base nas ciências naturais e apropriavam-se de discussões de cunho biológico e fisiológico do corpo. O corpo, assim, era estudado fora de seu contexto social e cultural. Hoje, contudo, o espaço que a Educação Física alcançou é propício à discussão das relações sociais e culturais do homem.

Desta forma, a disciplina vem dialogando com a área das ciências sociais, reconhecendo haver nelas pontos comuns. As discussões teóricas têm permeado os campos da antropologia e da sociologia, enriquecido os estudos da área.

A partir do que entendemos por comunidades tradicionais, selecionamos os trabalhos que abordam esta temática. Foram analisados, no total, 99 fascículos do ano de 2005 ao mês de junho do ano de 2012, e neles encontramos 11 artigos relacionados à nossa pesquisa.

Essas 11 pesquisas foram realizadas majoritariamente em comunidades indígenas (GRANDO, 2005, 2006; JÚNIOR; FAUSTINO, 2009; BEDOYA, 2012; DIAS, 2012) e em comunidades quilombolas (FREITAS; SILVA; GALVÃO, 2009; LARA, 2012; SILVA; FALCÃO, 2012). Também representaram fonte de pesquisas comunidades de pescadores (ANJOS, 2009; BRASIL; CARVALHO, 2009) e comunidades rurais (MATOS; FERREIRA, 2007).

Vale destacar que, ao caracterizarem as comunidades tradicionais, estes estudos vão ao encontro das definições de Diegues e Arruda (2001) e Derani (2002), quando também discutem tal conceito.

Lara (2012), ao investigar comunidades quilombolas do estado do Paraná, destaca, junto a elas, a importância da terra. Em seu texto, a autora

aponta essas comunidades como as que, embora não possuam modos idênticos de vida, se organizam em torno de um eixo central que é a terra: “[...] não apenas como condição material para plantar, colher e promover a subsistência, mas como modo existencial de sua cidadania, pertencimento, relações familiares/sociais e reposição de energias laborais” (LARA, 2012, p. 38).

Na mesma perspectiva, Anjos (2009) e Matos e Ferreira (2007), por sua vez, ao investigarem comunidades de pescadores no estado do Espírito Santo e comunidades rurais no estado do Amazonas, apontaram a dependência em relação aos recursos naturais para a construção do modo de vida e o conhecimento empírico que possuem sobre a natureza. Os autores salientam que as comunidades têm uma forte ligação com a natureza, pois trabalham de acordo com o tempo e com os recursos dela. A conotação ecológica – secas/cheias - determina o ritmo de vida e de trabalho na comunidade; ações como cultivo do solo, extrativismo da pesca, da caça, dos produtos e da floresta são as principais práticas desenvolvidas pela comunidade.

Anjos (2009) afirma que a comunidade de pescadores investigada por ele produzia, inicialmente, para a própria subsistência; atualmente, porém, já existem os que produzem para atender aos pedidos da demanda urbana. Assim, houve um movimento de descontinuidade das técnicas da tradição, pois, o que antes se caracterizava de um modo, hoje ainda continua, mas com mudanças nas maneiras de efetuar tal ato. O autor aponta a terra como elemento comum a todos quando assinala a utilização do mangue como espaço comunal dos sujeitos e, as casas, sem cercas e muros, para determinar o espaço da propriedade.

Ainda ao encontro do pensamento de Diegues e Arruda (2001) e Derani (2002), quando escrevem sobre a transmissão de conhecimento, Grando (2005) informa que na comunidade indígena de Meruri, localizada no estado do Mato Grosso, a educação dos mais jovens se dá “de forma consciente e por transmissão simples, sendo os mais velhos que procuram instruir cada pessoa sobre tudo o que fazem, sabem ou creem” (GRANDO, 2005, p.167). Neste

sentido, a transmissão do conhecimento ocorre por tradição comunitária e de modo intergeracional. Ou seja, essa transmissão da cultura local ocorre, na maioria das vezes, oralmente, de geração para geração.

Diversas categorias também foram discutidas nestes 11 trabalhos. Além dos apontamentos de Diegues e Arruda (2001) e Derani (2002), conseguimos identificar nos trabalhos questões relacionadas a valores, significados e representações no contexto das comunidades tradicionais.

Uma das categorias mais recorrentes foi a de *práticas corporais*. Grando (2005), ao buscar compreender os sentidos e significados que essas práticas adquiriam para o grupo étnico bororo, num contexto de fronteiras étnico-culturais, percebeu que, a partir do futebol, do ritual de nomeação e das danças *jure* e *toro*, encontrados na aldeia indígena de Meruri, as práticas corporais são consideradas manifestações que traduzem as complexas relações estabelecidas entre os índios bororo e a sociedade não-indígena.

Ao pensar no futebol praticado pelos índios bororo, como apontado por Grando (2005), percebemos a presença do esporte moderno entre práticas tradicionais da aldeia. O futebol, mesmo sendo um esporte moderno, adquiriu na aldeia múltiplos sentidos e significações, colaborando para a “fabricação da pessoa” no contexto indígena. Desta forma, é um esporte moderno que dialoga com elementos tradicionais da aldeia.

De forma mais específica, as danças como práticas corporais são apresentadas, em Grando (2005), na categoria “fato social total” (MAUSS, 1974), traduzindo-se, assim, no pensamento de homem que compreende o aspecto biológico, o psicológico e o sociológico de forma indistinta, estabelecendo a ideia de totalidade do homem. As práticas da aldeia, neste sentido, expressam os bororos em sua totalidade por meio dos movimentos harmônicos e coletivos, corpos pintados e ornamentados e a força e identidade do povo bororo; desta forma, demonstram o homem de forma indistinta nos três aspectos que o compõem.

O pensamento de Anjos (2013) também aponta nesta direção, pois observa que as danças podem ser vistas no sentido simbólico-cultural. Para o



autor, dançar vai além do ato mecânico da execução do ato corporal. As danças produzem linguagens, traduzem significados, contribuem na construção e manutenção das relações sociais e culturais, pois se concretizam no cotidiano das comunidades tradicionais.

Silva e Falcão (2012) também debateram a categoria práticas corporais a partir do estudo de cinco comunidades quilombolas no estado de Goiás. Ao definir as práticas corporais, os autores as entenderam como técnicas com sentidos e significados coletivos e historicamente construídos, como brincadeiras, jogos, danças, esportes e manifestações culturais. Essas práticas foram analisadas no âmbito da experiência quilombola como constituintes da condição humana, geográfica e histórica à qual pertencem e, também, como relações que se desenvolvem no contexto atual, mas, ao mesmo tempo, não integralmente determinadas por ele.

Já Matos e Ferreira (2007), ao estudarem as práticas corporais num ambiente rural amazônico, as relacionaram com as ações desenvolvidas no meio amazônico, como o cultivo do solo, o extrativismo da pesca, da caça, dos produtos e da floresta. Os autores indicam que, participando ativamente do ambiente ribeirinho, se aproximam da compreensão das práticas corporais vivenciadas pelos sujeitos do local. Essa compreensão com base no meio ambiente e suas práticas é fundamental à reprodução da vida local. Neste sentido, são de opinião que eleger as práticas corporais – cultivo do solo, extrativismo da caça, pesca e produtos da floresta – “como objeto de estudo da educação física é o grande desafio, pois ela pode contribuir para a explicação das questões de adaptação ao esforço físico e ao clima” (MATOS; FERREIRA, 2007, p. 85).

A categoria *jogo* também foi discutida; a entendemos aqui como parte constituinte das práticas corporais. Grando (2006), ao investigar o mesmo grupo étnico bororo, analisa o jogo a fim de compreender como, a partir dele, se estabelecem as relações entre as diferentes maneiras de ser comunitárias.

Assinala que o jogo se constrói nas relações sociais “em que diferentes formas de ser e de educar marcam o corpo e possibilitam a constituição das

identidades coletivas e individuais desde a infância” (GRANDO, 2006, p. 28). O jogo explicitado no texto é o das relações interculturais, que passam pelo saber da Educação Física na escola e que também permeiam as práticas sociais cotidianas na aldeia dos boe, autodenominação do povo bororo. Desta forma, “os saberes tradicionais bororos estão em constante relação com os saberes tradicionais da educação escolar e da própria Educação Física” (GRANDO, 2006, p. 28).

Diz também que no contexto da aldeia Meruri o jogo é uma forma de expressar a educação marcada no corpo e demonstra a identidade coletiva do grupo étnico, mesmo quando também jogado com não-índios. O jogo é utilizado como estratégia dos mais velhos para educar os mais novos e representa momentos de integração e ludicidade permeados por relações de autoridade e hierarquia.

A autora constata que o jogo futebol na aldeia de Meruri “tem caráter polissêmico e permeia as demais práticas corporais que constituem a identidade bororo e possibilitam a fabricação do boe em contextos interculturais” (GRANDO, 2006, p. 40). Ou seja, o futebol pode ser identificado por seu caráter lúdico e educativo, pois possibilita às crianças relacionar-se entre si e com o mundo adulto, além do contato simbólico com a realidade sociocultural da aldeia.

Júnior e Faustino (2009), ao investigarem os jogos indígenas dos kaingang, grupo indígena mais populoso do Sul do Brasil, adotaram como categoria o jogo. Por meio de observações de campo e pesquisa bibliográfica levantaram os principais jogos dessa comunidade; o futebol foi caracterizado como um dos elementos tradicionais mais importantes de socialização junto a esse povo.

Os autores afirmam que os jogos foram sendo criados por distintos povos difundidos por meio do contato, assumindo novos significados com as modificações das civilizações e sociedades. Também observam que é no jogo e pelo jogo que as civilizações surgem e se desenvolvem, caracterizando-se, a prática esportiva, como importante elemento no processo de humanização.

Júnior e Faustino (2009,p. 2) indicam que as mudanças geradas pela colonização e pelo avanço da sociedade sobre as terras demarcadas dos kaingang fizeram com que este grupo tivesse contato com o futebol, um dos principais esportes brasileiros. Desta forma, “o futebol é muito praticado por estes índios, [...] tendo influenciado o modo de viver dos indivíduos e do grupo, e servindo como um dos principais agentes socializadores da etnia”. Neste sentido, um elemento moderno – o futebol – contribui de maneira significativa para a continuidade das relações sociais da comunidade, por meio de um diálogo entre o moderno e o tradicional.

Apontam ainda os autores que alguns jogos tradicionais da cultura dos kaingang acabaram sendo esquecidos ou ressignificados, pois estes índios, na reorganização de sua cultura, incorporaram ou descartaram muitos dos elementos provenientes da sociedade envolvente. O futebol, como já apontado, foi incorporado e passou a fazer parte de sua cultura. Mesmo que alguns jogos tradicionais, de acordo com os autores, tenham sido “esquecidos”, acreditamos que os sentidos simbólicos, subjetivos, das práticas podem estar imbuídos em outras práticas. Assim, ocorreu apenas uma ruptura no sentido material, e uma continuidade no campo imaterial pelas práticas incorporadas ou pelas práticas tradicionais que permaneceram.

Notamos isso também em Freitas, Silva e Galvão (2009,p. 97), que, ao pesquisar as comunidades quilombolas de Santarém, estado do Pará, observaram que “[...] a tensão entre cultura dominante, cultura de massa e cultura popular levou, com o passar do tempo, ao esquecimento de muitas festas, jogos, danças e brincadeiras tradicionais”. Assim, notamos a cultura dominante como um elemento de desordem que causou descontinuidades na cultura local daquele contexto. O distanciamento das práticas religiosas e corporais próprias da cultura afrodescendente e uma aproximação da cultura de massa nas comunidades de Santarém, que levaram a uma ressignificação das práticas da comunidade, caracterizam esse movimento de descontinuidade.

Nesta mesma esteira, Silva e Falcão (2012) alegaram que as festividades são espaços fundamentais para a manutenção e construção permanente das identidades quilombolas, ou seja, para a continuidade destas identidades. As folias, danças como o forró, a catira, a sussa e a curraleira, a capoeira, jogos e brincadeiras, além do futebol, são algumas das mais frequentes práticas corporais encontradas. Quase todas essas práticas corporais são marcadas por um hibridismo com a cultura de massa e atuam como vetores de reconstrução da tradição em busca da reafirmação da identidade cultural. Neste sentido, apontamos que o hibridismo encontrado nas práticas corporais se tem traduzido na junção de elementos distintos, possibilitando um diálogo entre elementos modernos e tradicionais.

Assim como em Grando (2005) e Júnior e Faustino (2009), em Silva e Falcão (2012) também notamos a presença de elementos modernos para a socialização nas culturas tradicionais, como, por exemplo, o futebol e o forró. Estes momentos de socialização são fundamentais para a manutenção e a construção permanente das identidades que ocorrem por meio das relações sociais. Os jogos e as danças, por isso, estão, além de um objeto de análise, pois podem ser tratados como categorias que nos permitem entender os significados, as relações, os valores sociais e a sociabilidade que permeiam os espaços e tempos das comunidades.

Notamos, nos trabalhos, que por meio das práticas corporais presentes nas comunidades, como jogos e danças, ocorre uma simbiose entre os aspectos culturais próprios da comunidade e da sociedade urbana que as envolve. O contato entre essas diferentes culturas tem agregado elementos à cultura tradicional das comunidades tradicionais e gerado movimentos nas tradições locais.

Contudo, é possível encontrar nessas práticas corporais (GRANDO, 2006) elementos tradicionais da cultura da comunidade, relacionados, por exemplo, a questões de autoridade e hierarquia entre os mais jovens e os mais velhos.

Ainda no que tange a jogos e danças, os autores apontam aspectos que vão ao encontro das colocações feitas por Huizinga (2000). Ao descrever o jogo como elemento da cultura, destaca ser ele mais que um fenômeno fisiológico ou biológico. Ultrapassa estes limites humanos, pois se classifica como função *significante*, ou seja, possui determinado sentido. O jogo, assim, enquanto elemento da cultura, se estabelece como um fenômeno social, pois se faz importante para a compreensão das dinâmicas sociais que possuem seus sentidos fixados dentro de determinado contexto.

A categoria *corpo* foi destacada por Grando (2005), Matos e Ferreira (2007) e Brasil e Carvalho (2009).

Grando (2005) salienta que para as sociedades indígenas a “educação do corpo” transforma o corpo biológico em corpo social, possibilitando que o sujeito passe a se identificar com seu grupo e que por ele seja identificado. No contexto da aldeia, a identificação do corpo se revela nas pinturas e ornamentos apropriados às danças e que permitem a identidade por idade, sexo e clãs específicos.

A autora, recorrendo às danças locais, como o *jure* e o *toro*, mostrou estas práticas como estratégia de educação dos mais jovens. “Ela é identificada como recurso intercultural [...] capaz de preencher as lacunas provocadas pela ausência de rituais, por proporcionar aos jovens e às crianças a educação que passa pelo corpo” (GRANDO, 2005, p. 166-167). Neste sentido, mesmo na ausência de rituais, a continuidade de uma educação se faz por meio das danças. Durante sua execução, regras sociais são estabelecidas, como, por exemplo, a de que o homem que dança representa seu clã e por isso dançar apenas com irmãos ou mulheres de seu próprio clã, assumindo, desta forma, seu lugar no contexto indígena.

Em Brasil e Carvalho (2009), a categoria *corpo* foi discutida diretamente com a de *natureza* entre comunidades de pescadores artesanais da Praia de Caramoreiros e Porto Novo, em Caraguatatuba, São Paulo.

Segundo as autoras, o corpo é visto dentro de uma lógica mercantil, pela qual se desgasta e apresenta sinais de horas sob o sol e da longa

permanência nas águas em busca de sustento. E é da natureza, mais especificamente do mar, que estes sujeitos retiram o sustento para suas famílias. Desta forma, estabelecem uma relação de dependência com a natureza.

A relação entre corpo e natureza decorre, neste sentido, de seu modo de vida integrado e contínuo, assumido por esse povo com o mundo natural. Além da relação de trabalho, o contato com elementos e seres da natureza faz com que os sujeitos sintam e tratem o corpo de acordo com o conhecimento proveniente daquele ambiente.

“O grupo de pescadores artesanais”, de acordo com Brasil e Carvalho (2009, p. 218), “integra as comunidades tradicionais, portadoras de uma cultura com mitos próprios e relações com o mundo natural diversas das partilhadas nas sociedades urbano-industriais” Desta forma, quando comparados a outros grupos, como os de surfistas, as autoras destacam que estes pertencem às parcelas das sociedades urbano-industriais que buscam o litoral com intenção de se divertir, denotando um sentido diferenciado dos pescadores.

Matos e Ferreira (2007), de seu lado, se distanciaram deste viés, não obstante o corpo seja discutido em aspectos que vão além da face biológica do homem. Os autores trabalharam a categoria corpo com um enfoque biológico, relacionando-a com o meio ambiente. Entendendo o corpo como elemento principal pelo qual as ações se concretizam no meio amazônico, ressaltaram os processos da adaptação humana ao meio, como adaptação ao esforço físico e ao clima quente e úmido, já que as práticas diárias exigem grande empenho corporal.

Anjos (2009) debateu e discutiu a categoria *lazer* em diálogo com a categoria *trabalho*, já que, na comunidade de pescadores de Barra Nova, o lazer e o trabalho geralmente ocorrem em tempos indistintos. Segundo o autor, a relação do modo de trabalho dos catadores de caranguejo e o tempo livre disponível para o lazer são, muitas vezes, tempos e espaços que denotam continuação das experiências. Também destacou que, “[...] para além de

encarar-se o tempo livre como uma espécie de apêndice do tempo de trabalho, dota-se este *tempo livre* de um sentido utilitário” (ANJOS, 2009, p. 331).

Mais, informa que a escola trabalha desenvolvendo nas disciplinas de Ciências, Geografia e Educação Física temas interdisciplinares que envolvem as noções de exploração e conservação da natureza, já que esta faz parte do dia a dia destes sujeitos. No trabalho de Bergamaschi e Medeiros (2010), realizado na aldeia indígena de kaingang, também é possível observar que a escola da região, no caso indígena, trabalha simultaneamente o português com o kaingang; na disciplina de religião, são difundidas muitas das histórias da tradição e dos saberes ancestrais desse povo. Além disto, a organização do calendário escolar vai ao encontro das festividades e rituais da cosmologia kaingang, como a Semana Indígena e o Encontro dos Kuja. Assim, as duas escolas se apresentam como espaços modernos que propiciam a continuidade das culturas de pescadores e indígena.

Entendendo o lazer segundo Alves (2001) e Guimarães e Martins (2004), Freitas, Silva e Galvão (2009) também o adotaram como categoria. O lazer foi caracterizado pelos autores como vivência do lúdico na perspectiva individual e cultural e como campo em que se delineiam estilos nos comportamentos de pessoas e grupos, ocupando, dessa forma, um papel central na edificação do sentido da vida.

Nas comunidades quilombolas, Freitas, Silva e Galvão (2009) perceberam que a pesca, principal atividade para a obtenção de alimentos, é vista por adultos e crianças como atividade essencialmente lúdica, sendo considerada, portanto, atividade de lazer. Outros elementos de relações sociais também foram percebidos, como jogos esportivos, danças, atividades recreativas aquáticas, entre outras. Essas atividades, desenvolvidas nos quilombos, lhes permitem manter as culturas locais por meio das constantes relações sociais oportunizadas por tais práticas e se configuram importantes ferramentas na melhoria da qualidade de vida da comunidade.

A ludicidade presente nas práticas corporais da comunidade pode ser percebida de acordo com as análises de Huizinga (2000) e Callois (1990),

quando apontam características fundamentais do jogo relacionadas ao aspecto social. Nos jogos, pressupõem-se liberdade e prazer que fazem deles uma atividade livre e voluntária de alegria e divertimento. Ressaltamos, porém, que estas características podem ser encontradas não somente nos jogos, mas também em danças, brincadeiras, atividades recreativas aquáticas e outras (FREITAS, SILVA E GALVÃO, 2009).

Os autores Anjos (2009) e Freitas, Silva e Galvão (2009) mostram que a pesca, nas comunidades tradicionais, embora fundamental à subsistência, e por isso tida como trabalho, se confunde no que tange à sua funcionalidade, pois ao mesmo tempo proporciona lazer e ludicidade aos moradores. Ao mesmo tempo em que as atividades desenvolvidas pelas populações são essenciais à manutenção da vida, portanto de caráter instrumental e utilitário, elas também são vistas por adultos e crianças como atividades essencialmente lúdicas. Desta forma, as atividades lúdicas e o trabalho são continuação das experiências e possibilitam a manutenção das culturas locais por meio das relações sociais.

Já Lara (2012) trabalhou a categoria *lazer* juntamente com a categoria *políticas públicas*. A autora destaca a necessidade de inserção das comunidades em um conjunto de ações estatais que reconheçam a necessidade de esporte e lazer; além disso, essas ações devem ser interligadas a fim de promover melhorias em vários âmbitos das comunidades quilombolas. De modo geral, o estudo aponta para o desenvolvimento de uma única política pública de esporte e lazer desenvolvida em uma das quatro comunidades pesquisadas, e esta ainda não é diretamente pensada para a realidade quilombola e para uma variedade de práticas corporais de esporte e lazer.

Bedoya (2012), ao pesquisar a comunidade indígena Nasa de Caldono, na Colômbia, discutiu a categoria *resistência*. O autor apresentou as práticas culturais da comunidade com valor social por serem dispositivos de encontro, sociabilidade e recreação e, ao mesmo tempo, por serem artefatos de resistência cultural, política e social para enfrentar o projeto global de



homogeneização sobre o território indígena. Neste sentido, tal categoria se faz importante neste contexto para a continuação da cultura do povo, de modo a não se perderem as características, as tradições, entre outros elementos, na comunidade.

Relata que na comunidade existem o saakhelu, a minga, as festas e o carnaval como práticas socioculturais de expressão generalizada da resistência indígena para reforçar e preservar suas práticas tradicionais e opor-se às práticas culturais dominantes. A resistência, categoria sempre presente também no pensamento, na vida e no cotidiano indígena, é a forma de lidar com a vulnerabilidade social, com o empobrecimento e com a escassez de recursos e serviços imposta pelos setores de poder colombiano. Para os indígenas, resistência é uma maneira de identificar uma pessoa que tem valores.

O autor finaliza dizendo que o território colombiano é expressão clara de uma política de discriminação cultural, econômica, política e social. Destaca que os diferentes agrupamentos humanos têm direito de construir e viver com outros conhecimentos, práticas políticas e formas de pensamento.

Dias (2012) debateu a categoria *esporte* ao procurar entender como se difundiu sua prática entre os índios do Brasil central. Seu objetivo apresentou dados preliminares sobre a história do esporte entre os índios da região.

Defende que a Igreja, através das missões religiosas realizadas pelos missionários cristãos, católicos ou protestantes, está entre as primeiras que constituíram ações para um contato regular e sistemático entre os povos indígenas do Brasil. “Neste contexto, os povos indígenas do Brasil Central podiam estabelecer contatos em diferentes graus com hábitos e costumes até então desconhecidos para a maioria deles” (DIAS, 2012, p. 153). Afirma também que a participação do Estado, através da construção de linhas telegráficas, ou através da administração de postos de serviço de proteção aos índios, também serviu para civilizar o sertão, integrar regiões e vencer o atraso do interior pela promoção ocupações produtivas.

Ressalta, deste modo, que ambas as iniciativas, de diferentes formas, estiveram ligadas à propagação de um novo paradigma civilizacional, que também diz respeito à difusão dos esportes, categoria presente no texto. Estes, de acordo com o autor, possuíam uma associação simbólica com a civilidade e com a sofisticação de costumes, representando, assim, um agente de progresso. Dessa forma, as práticas esportivas seriam como “uma escola de boa disciplina e cordialidade”.

Pelos debates desenvolvidos pelos autores referidos acerca das comunidades tradicionais, verificamos que estas se constituem como locais permeados por práticas e manifestações que apresentam particularidades e similaridades na maneira com que são construídas e apresentadas. As comunidades são, neste sentido, espaços nos quais as relações sociais são construídas no cotidiano de cada uma delas. As relações estabelecidas são altamente interativas, uma vez que são promovidas por sujeitos com fortes laços parentais e com ideias de vida em comunidade.

A lista das categorias presentes na produção teórica sobre as comunidades tradicionais auxilia na identificação das discussões centrais das pesquisas já realizadas a respeito da temática. As leituras e sínteses das produções permitiram-nos perceber que as categorias mais discutidas nas produções mapeadas foram: *corpo*, *práticas corporais* e *lazer*.

O corpo é entendido como identidade individual e coletiva e tem como um dos seus elementos constituidores as práticas corporais. Estas, por sua vez, manifestam e explicitam as complexas relações sociais estabelecidas dentro do contexto de cada comunidade. Assim, as práticas corporais, como brincadeiras, jogos, danças, esportes e outras manifestações culturais, possuem sentidos e significados coletivos e são historicamente construídas. O lazer, categoria que pode abranger as práticas corporais, foi entendido como vivência do lúdico, sendo às vezes percebido pelos sujeitos no ambiente de trabalho. Também foi debatido no âmbito político, sendo entendido como um direito do cidadão.

Diversos autores, pela listagem de outras categorias, analisaram, em seus trabalhos, as relações sociais desenvolvidas dentro das comunidades tradicionais. É nelas que símbolos, significados e práticas tradicionais são transmitidos de um sujeito a outro. As tradições, contudo, para serem transmitidas, precisam de uma coesão social e de laços contratuais entre os indivíduos das comunidades (MAUSS, 2003).

Exige-se que na comunidade haja reciprocidade entre seus membros, tornando-se, assim, necessária à manutenção das tradições de tempos e espaços para sua continuidade entre grupos intrageracionais ou intergeracionais.

Embora os autores não tenham discutido exaustivamente o processo de apreensão das práticas corporais pelos sujeitos nos espaços de relações sociais das comunidades, é nosso empenho perceber se e onde ocorreu essa mútua correspondência de interesses nas relações sociais estabelecidas pelos sujeitos em questão, além de procurar saber o que tem promovido e possibilitado esses momentos. Por fim, fomos instigados a entrar no campo das comunidades tradicionais por nos permitirem discutir, analisar e interpretar as tradições referentes às práticas corporais, e juntá-las aos trabalhos já desenvolvidos, e contribuir, pelo menos teoricamente, com o campo acadêmico da Educação Física, em sua vertente com as ciências sociais.

## 4 PRÁTICAS CORPORAIS NAS COMUNIDADES TRADICIONAIS: OS CAMINHOS METODOLÓGICOS

Apresentamos, neste capítulo, o percurso metodológico do nosso trabalho a partir da escolha do *locus* de investigação, dos sujeitos participantes da pesquisa e da coleta e análise dos dados.

Retomamos aqui o objetivo maior de identificar jogos, danças, brincadeiras e outras práticas corporais para analisar o processo de apreensão pelos sujeitos nas dinâmicas de relações sociais das comunidades. Neste viés, em menor instância, os objetivos se estabelecem da seguinte forma: a) analisar os espaços de continuidade, descontinuidade e/ou ruptura das tradições em que se desenvolvem as práticas corporais; b) identificar e analisar as relações que ocorrem nos espaços de “entrega” e “recepção” das tradições relacionadas às práticas corporais.

### 4.1 *LOCUS* DE INVESTIGAÇÃO

Ao propor a investigação das práticas corporais de comunidades tradicionais como objeto de estudo, decidimos analisar a comunidade pomerana Alto Santa Maria, do estado do Espírito Santo, localizada no município de Santa Maria de Jetibá. O universo empírico foi escolhido pela viabilidade de desenvolver nesta comunidade a pesquisa, considerando que, a partir do nosso referencial teórico, ela se caracteriza como tradicional.

As comunidades pomeranas podem ser definidas como as que foram formadas por imigrantes, que chegaram ao Brasil a partir de 1859. Estes imigrantes vieram da Pomerânia, região que se situava no norte da Europa e se estabeleceram principalmente nos estados de Santa Catarina, Rio Grande do Sul e Espírito Santo (RÖLKE, 1996). Caracterizam-se como povos que fazem uso da terra para plantio e para afirmação da própria identidade por

meio de suas festas comunitárias, religião, língua e cultura própria, que abrange desde as cantigas de ninar até as práticas de cura de doenças

#### 4.2 SUJEITOS SOCIAIS DA PESQUISA

Para alcançar nossos objetivos, elegemos como sujeitos deste estudo crianças e adultos da citada comunidade.

As crianças são as que se situam na faixa etária de 8 a 12 anos e que possuem vínculos com a comunidade. O primeiro e fundamental vínculo se caracteriza em serem moradores daquela comunidade durante toda a vida ou parte dela; o segundo, consiste em possuírem família (entre pais, tios e avós) que pertençam à comunidade; e, terceiro, que participem dos contextos sociais da comunidade, como escola, igreja, lavouras, entre outros.

A faixa etária de 8 a 12 anos foi estabelecida de acordo com o entendimento de que estas crianças vivam um processo de socialização que se inicia no seio familiar e que se estende para os outros lugares que frequentam, como a escola, a igreja, a rua, a casa dos vizinhos, entre outros. Esta faixa também corresponde àquela em que as crianças estão em contato com os pais, irmãos, entre outros sujeitos, e, assim, se relacionam com um grande número de pessoas. Desta forma, são compreendidas como sujeitos e atores sociais produtores de significados; nesta condição, estão na iminência de receber o que lhes é repassado e, ao mesmo tempo, estão numa fase em que formam o caráter, a personalidade e seu entendimento de mundo.

Os adultos também foram escolhidos por seus vínculos com a comunidade. Este segmento compreende moradores locais, pais das crianças, professores e outros integrantes do corpo escolar local, além dos demais sujeitos que fazem parte do contexto tradicional da comunidade. As entrevistas foram necessárias para subsidiar de forma qualitativa o entendimento sobre a comunidade e sobre as relações locais, além de necessárias para alcançar os objetivos estabelecidos.

O contato com os membros da comunidade que concederam entrevistas para a pesquisa ocorreu durante as visitas a campo. Ao caminhar pelo centro de Santa Maria de Jetibá e pela comunidade Alto Santa Maria, fomos conversando com algumas pessoas que encontrávamos; também adentramos lugares como as escolas e o posto de saúde.

Seguindo uma abordagem qualitativa, a definição dos sujeitos, de acordo com os critérios escolhidos, não se baseou em número/quantidade para garantir sua representatividade. Considerou-se satisfatória a amostragem que nos possibilitou abranger a totalidade do problema investigado em suas múltiplas dimensões.

#### 4.3 COLETANDO DADOS

Nos momentos da empiria, fomos guiados por Cardoso de Oliveira (1998) ao longo das três etapas necessárias à apreensão dos fenômenos investigados. Assim, “olhar, ouvir e escrever” foram as ações desenvolvidas em campo.

Entendemos por olhar uma observação que ultrapassa a dimensão da curiosidade diante do exótico e que se sensibiliza diante da teoria disponível. Fizemos observações de campo em momentos junto à comunidade. Complementando o olhar, o ouvir nos possibilitou obter informações dos próprios sujeitos da comunidade por meio de entrevistas, levando-nos a entender o que não pôde ser compreendido somente pelas observações.

No ato de escrever, a construção do conhecimento se deu de forma reflexiva, pelo processo de textualização dos fenômenos socioculturais. Assim, o que foi visto e ouvido foi passado para o plano do discurso a fim de interpretar os dados colhidos no campo.

Utilizamos como instrumento de coleta de dados, nesse trabalho, entrevistas abertas (BONI; QUARESMA, 2005). Entenda-se por entrevista

aberta a que nos permite explorar o objeto por meio de conversas informais. Acreditamos ser procedimento adequado ao grupo pesquisado, pois admite aos entrevistados falar em ambiente de conversa informal. Por meio das entrevistas abertas, as crianças e adultos nos forneceram dados abrangentes. Nestas entrevistas, foram previamente estabelecidos conceitos que nos ajudaram a identificar a relação com nossos objetivos, como práticas corporais, significados, espaço, tempo, ruptura, descontinuidade, continuidade, entrega e recepção.

A pesquisa de campo foi realizada em dias diferentes e com objetivos específicos. Uma primeira visita à comunidade Alto Santa Maria foi realizada para reconhecimento do local, para um primeiro contato com os sujeitos e a primeiras aproximações com o campo. Após este contato inicial, realizamos duas visitas com a intenção de coletar dados por meio de entrevistas.

Para a sua realização, preocupamo-nos em coletar dados em locais familiares aos entrevistados; assim, as entrevistas foram realizadas nos lugares nos quais os sujeitos se encontravam, como casas, escola, posto de saúde e rua. Desta forma, ficaram mais tranquilos, o que, conseqüentemente, nos permitiu relatos mais livres e íntegros.

Como outra técnica de coleta, realizamos observações assistemáticas (BONI; QUARESMA, 2005), ou observações sem total planejamento ou controle, possibilitando-nos um contato mais direto em ocasiões específicas do contexto pomerano, e, logicamente, maior e mais espontânea quantidade de informações sobre fatos ou fenômenos, como, por exemplo, a Festa Pomerana de Santa Maria de Jetibá. Nossas visitas à comunidade local se totalizaram em quatro dias.

Para registrar os dados coletados nas entrevistas e nas observações, utilizamos gravadores de voz, máquina fotográfica e filmadora. Os entrevistados não foram identificados no decorrer da discussão, para lhes preservar a identidade.

A análise das entrevistas foi realizada de forma interpretativa, buscando apreender, de forma qualitativamente satisfatória, as categorias por nós

previamente selecionadas, nas falas dos sujeitos. Por meio da análise, também procuramos responder ao problema da pesquisa e alcançar os objetivos estabelecidos. Já no *corpus* textual, apresentamos as falas dos entrevistados para subsidiar nossas discussões.



## **5 COMUNIDADE TRADICIONAL POMERANA DE SANTA MARIA DE JETIBÁ/ES**

Neste capítulo, discorreremos, em um primeiro momento, sobre a região de Santa Maria de Jetibá. Posteriormente, de forma mais específica, sobre a comunidade tradicional Alto Santa Maria, foco da nossa discussão. Em ambos os momentos, apresentaremos os dados colhidos no campo, tais como relatos de sujeitos entrevistados, fazendo sobre suas falas uma análise interpretativa.

O município de Santa Maria de Jetibá teve seu início quando a maioria dos imigrantes pomeranos se estabeleceu nas regiões de Luxemburgo e Jequitibá, terras pertencentes à Colônia de Santa Leopoldina. Em 1943, a região de Jequitibá foi alterada para Jetibá pelo decreto-lei estadual nº 15.177; mais tarde, a localidade teve seu nome modificado para Santa Maria de Jetibá, criando o atual município pela lei estadual nº 4.067, em 6 de maio de 1988.

O município se localiza a aproximadamente 87 km de Vitória, capital do estado, na região centro-serrana do estado, limitando-se, geograficamente, com os municípios de Domingos Martins, Santa Teresa, Santa Leopoldina e Afonso Cláudio. De clima compatível com a região da qual os pomeranos emigraram, a altitude de Santa Maria de Jetibá varia de 400 a 1.300 metros, com temperatura média anual de 20°C. Isto possibilita que algumas tradições sejam continuadas, em função do ambiente climático similar ao da terra de origem. Como exemplo, podemos citar as bebidas quentes e as vestimentas tradicionais, que são bem compostas.

De acordo com Hartwig (2011), a partir do censo do IBGE de 2010, a população de Santa Maria de Jetibá é de 34.178 habitantes; 34,5% deles residem na zona urbana; 65,5%, na zona rural. Considerando este fator (maioria residente no campo) e a considerável distância geográfica da capital Vitória, é possível pensar a localidade como um espaço compatível com a continuidade das tradições locais. Trata-se, por tais características, de um município voltado à agricultura familiar, atividade própria das comunidades

tradicionais. A marcante atividade agrícola é explicada por seus colonizadores: “os pomeranos, um povo camponês” (HARTUWIG, 2011).

Além da tradição da agricultura familiar, a distância geográfica e a aproximação com municípios também dominados por culturas que dialogam com a pomerana, como a alemã, possibilitam a continuidade das tradições relacionadas à língua, à culinária, à religião e a outras práticas e saberes pomeranos. Deste modo, é possível evidenciar a continuidade colocada por Balandier (1997) no que tange ao modo de vida desse povo.

A construção da permanência em Santa Maria de Jetibá se deu na época em que os primeiros pomeranos emigraram da Pomerânia para o Brasil. A província de procedência situava-se no norte da Europa, às margens do mar Báltico, pertencente à Prússia. Atualmente, essa antiga região foi absorvida em parte pela Polônia e, em parte, pela Alemanha (TRESSMANN, 2005).

Figura 1 – Mapa esquemático da antiga Pomerânia



Fonte: Hartuwig (2011).

A região de Santa Maria de Jetibá começou a ser povoada a partir do ano de 1856, em decorrência do processo de colonização da Colônia de Santa Leopoldina, situada às margens do Rio de Santa Maria da Vitória. De acordo com Rölke (1996), a partir do ano de 1859, ainda quando o Espírito Santo se caracterizava por um governo provincial, os primeiros imigrantes suíços,

holandeses, luxemburgueses, belgas, franceses, alemães e também pomeranos começaram a povoar o território espírito-santense.

Os pomeranos que aqui chegaram em 28 de junho de 1859, também vieram em maiores levas no início dos anos de 1870, época em que a imigração cessou. Segundo Tressmann (2005) e Hartuwig (2011, p. 83):

eles mantiveram o uso da língua pomerana, suas festas comunitárias, seus rituais e danças, além dos seus costumes culturais e materiais, os atos mágicos que acompanhavam os ritos de passagem como confirmação, casamento e morte, a continuidade da narrativa da tradição oral camponesa, como as histórias dos primeiros tempos de imigração, além de canções, como de baile, cantigas de roda e de ninar e parlendas e provérbios.

A continuidade da cultura original é visualizada na citação de Hartuwig (2011, p. 83), quando afirma que os pomeranos mantiveram suas tradições nos mais diversos aspectos, como o uso da língua, canções, parlendas, costumes culturais e também as práticas corporais relativas a rituais, danças, cantigas de roda, entre outras. Voltando a Balandier (1997), acrescentamos que a continuidade dessas práticas se deu pela entrega e recepção dos elementos tradicionais em tempos e espaços que foram e são estabelecidos nas relações sociais que ocorrem de forma intergeracional e hierárquica.

Assim, embora Tressmann (2005) e Hartuwig (2011) não façam uma narrativa temporal, entendemos que há um trânsito destes elementos culturais que apontam para uma continuidade das raízes pomeranas relacionadas às tradições do povo. Nos passos de Balandier (1997), ressaltamos que esta continuidade das tradições não se deu num contexto de invariância. Em dados momentos, as tradições foram e são transpassadas por outros elementos culturais, o que nos leva a entender que a continuidade se dá pelas descontinuidades das tradições, ou seja, por influências e diálogos externos à cultura local que ocasionam dinâmicas culturais na região.

Atualmente, o município é conhecido como “o mais pomerano do Brasil”. Esta frase está presente nas festas, no dizeres do povo, nos documentos locais, entre outros meios, como podemos observar abaixo (Figuras 2 e 3).

Figura 2 - Santa Maria de Jetibá



Fonte: Site da Prefeitura Municipal de Santa Maria de Jetibá.

Figuras 3 e 4 – Brasão Pomerano em Santa Maria de Jetibá em ocasião da Festa Pomerana de 2011 e de 2013



Fontes: Hartuwig (2011) e arquivo pessoal.

A partir da figura 3, notamos a importância dos símbolos para os povos tradicionais. O grifo, elemento conhecido na mitologia grega, representa a continuidade de um imaginário da tradição pomerana por meio do brasão encontrado em vários locais da cidade. O grifo na cor vermelha é retratado de perfil, com partes dos animais águia e leão, representando o olhar vigilante e a força de um povo.

Segundo as informações disponíveis *on-line*<sup>3</sup> da Prefeitura Municipal de Santa Maria de Jetibá e do Museu de Imigração Pomerana, o município se caracteriza como grande produtor de hortifrutigranjeiros, destacando-se na avicultura, olericultura, cafeicultura e também no comércio. Em menor escala, também é possível encontrar atividades de fruticultura, bovinocultura e suinocultura. Assim, com a economia baseada na agricultura, os camponeses vivem em bases predominantemente familiares, com a produção inicialmente voltada apenas à sobrevivência da família. De forma mais tardia, o café e o feijão foram os primeiros produtos a serem comercializados, e, atualmente, são a principal renda dos agricultores.

Por esta lógica, podemos perceber que a agricultura familiar faz parte da cultura desse povo. A maioria das famílias tem em suas terras plantações dos mais diversos tipos, pois, desde quando chegaram ao solo capixaba, delas extraíam a sobrevivência de suas famílias. Assim, os pomeranos trabalham em conjunto para o desenvolvimento das atividades na terra, em forte dependência dos recursos naturais.

A ocasião da Feira Cidadã no Mercado Municipal local é uma oportunidade de comércio e de melhor renda familiar para os camponeses pomeranos das diversas regiões do município. Seguindo a tradição da agricultura familiar, as famílias produzem gêneros para venda. Através do relato de uma agricultora e comerciante, de 39 anos e da visita à Feira Cidadã, soubemos que as famílias confeccionam produtos artesanais, como compotas,

---

<sup>3</sup>Disponível em: <<http://www.pmsmj.es.gov.br>>. Acesso em: 23 mai. 2013.



geleias, biscoitos, bolos, doces e outros. Neste sentido, notamos que as tradições de produção se mantêm nas famílias, garantindo a continuidade desta tradição.

Segundo Balandier (1997, p. 97), a tradição é aquilo com que a comunidade se identifica e mantém em relativa continuidade. Trata-se de um processo permanente, sempre produzindo as aparências do que é e do que deseja ser.

Todos os anos, em Santa Maria de Jetibá, acontecem festas relacionadas à sua cultura. A primeira e maior delas, que acontece há 24 anos, é a “Festa Pomerana”. Tradicionalmente, ocorre no mês de maio e se caracteriza como mais típica do município. Na ocasião, comemora-se a emancipação política do município e também se objetiva resgatar, cultivar e preservar as tradições do povo local. Durante o evento, é possível conferir a exaltação da cultura pomerana pela encenação do casamento típico dessa tradição e pela apresentação de grupos de dança e música. Há também o desfile que aborda a história da imigração, as músicas, os grupos de tradições folclóricas, a moradia típica, a religião e outros elementos que são representados por pessoas da comunidade e por carros alegóricos.

Figura 5 – Outdoor de divulgação da 24ª Festa Pomerana



Fonte: Arquivo pessoal.

Em nossas observações de campo, por ocasião da 24ª Festa Pomerana, pudemos perceber o tempo e o espaço de festa nos quais os saberes e as práticas da cultura são exibidos. Na praça central do município, por exemplo, ocorrem as apresentações dos grupos das tradições, a encenação do casamento e o comércio de produtos artesanais locais. Nestas ocasiões, moradores e visitantes podem ter contato com a cultura pomerana.

Figura 6 – Apresentação de Grupo infantil pomerano na Praça Central



Fonte: Arquivo pessoal.

Figura 7 – Apresentação de Grupo juvenil pomerano na Praça Central



Fonte: Arquivo pessoal.

Segundo um entrevistado de 29 anos, dançarino de um grupo local e coordenador de outros dois grupos de tradições pomeranas, os ensaios para estas apresentações ocorrem todos os domingos, com duração de uma hora e trinta minutos.

Nestes ensaios, que ocorrem no Ginásio de Esportes do centro da cidade e, eventualmente, em espaço cedido por uma escola, é possível encontrar, além dos sujeitos que compõem o grupo, amigos e familiares dos integrantes.

Desta forma, os saberes tradicionais relacionados às danças e músicas pomeranas nos espaços do ginásio e das escolas e nos tempos dos finais de semana são visualizados pelos sujeitos que não são integrantes dos grupos, como familiares e amigos. Assim, a proximidade com os grupos locais possibilita àqueles que não fazem parte dos grupos o contato com as tradições.

No caminho de Balandier (1997), ao pensar na relação existente entre os professores e dançarinos dos grupos, podemos apontar a entrega e a recepção das tradições, e, conseqüentemente, a continuidade das tradições nas relações estabelecidas acima. Os professores podem ser considerados como os que possuem conhecimento sobre a tradição, dominando-a inteiramente. São considerados mestres que, pela autoridade que possuem, mantêm viva a tradição ao a transmitirem aos que nela iniciam (BALANDIER, 1997).

As práticas corporais tradicionais estão assim presentes nesta festa. Vários grupos de tradições folclóricas, compostos, em sua maioria, por moradores de Santa Maria de Jetibá, se apresentam mostrando diversas danças. Descendentes de pomeranos ou não, todos podem participar e, segundo uma das professoras de um grupo local, a participação permite que os integrantes “aprendam muita coisa e não só a dança folclórica”. Assim, além da dança, os espaços e tempos de convivência dos integrantes dos grupos folclóricos são permeados de saberes que vão além da execução da prática corporal, pois com eles se aprendem história, valores e significados da cultura. Durante as apresentações, foi possível perceber a participação de pessoas



das mais variadas idades, o que denota uma continuidade intergeracional das tradições.

Na festa não há distinção entre locais e não-locais. Ao se encenar o casamento pomerano, por exemplo, todos podem participar do grande baile que se inicia com os noivos e segue com a participação de todos os presentes no local. Após o baile, todos são convidados a desfrutar da mesa de café colonial, compratos típicos da culinária pomerana, como o bolo ladrão e o *brout*. Também é servida uma bebida típica desse casamento. À base de gengibre, a bebida, denominada *gingebijr*, é experimentada por muitos convidados presentes.

A segunda, entre as principais festas que ocorrem no município de Santa Maria de Jetibá, é a “Festa do Colono”, que há mais de 30 anos abrilhanta o mês de julho. Surgiu com o objetivo de homenagear os proprietários rurais do município. Na ocasião, acontecem shows, apresentações culturais, danças folclóricas, entre outras atrações. Também é possível encontrar comidas e bebidas típicas, a produção de produtos agrícolas, orgânicos e hortaliças que os colonos produzem, além da feira de negócios, com a presença de representantes dos maquinários industriais agrícolas, de revenda de caminhões e tratores para negociar com os colonos. Assim, notamos que no interior das comunidades tradicionais de Santa Maria a presença de elementos modernos, como os tratores utilizados na lavoura. Porém, por mais que as técnicas e os meios de produção se tenham aprimorado, as comunidades ainda são permeadas dos significados das tradições locais, como o trabalho em família nas lavouras.

Outra festa, que está em sua 6ª edição, caracteriza-se como “Festival da Diversidade Cultural”. O evento é realizado desde 2007, no mês de outubro, com o objetivo de divulgar as tradições dos povos que colonizaram o Espírito Santo e o Brasil, especialmente na região serrana, que, como já apontamos, recebeu imigrantes europeus de diversas etnias. A festa também visa a fortalecer o vínculo da população com diferentes tipos de expressão cultural e artística, como danças, músicas e culinária. Assim, nesta festa dialogam entre

si diferentes culturas, com trocas de elementos entre elas, permitidas pelos diálogos que estabelecem. Estas combinações e incorporações de elementos de uma cultura dentro de outra é o que Canclini (1997, p.19) chama de “hibridação”. As práticas corporais, portanto, criam um contexto que favorece a hibridação cultural, processo pelo qual uma dança incorpora elementos de outra e, ao mesmo tempo, também é incorporada por outras manifestações.

Considerando o ano em que os pomeranos chegaram ao Espírito Santo, 1859, as festas tradicionais realizadas no município de Santa Maria de Jetibá têm datação recente. Estas festas, com ocorrências constantes no município, são dotadas de elementos e práticas corporais tradicionais que se fazem presentes pelos significados que possuem, e são, assim, recorrentes no dia a dia do contexto pomerano, denotando a continuidade das tradições. Em nossas entrevistas, vários elementos encontrados nessa festa confirmam o que foi apontado pelos entrevistados.

Por mais que sejam promovido por instâncias municipais ou pela iniciativa privada, o significado dos elementos e práticas corporais tradicionais está gravado na subjetividade dos sujeitos e até mesmo na representação coletiva. Além disto, não é pelo fato de ocorrerem essas grandes festas locais que as festas familiares ou comunitárias deixaram de acontecer.

Como já informamos, a comunidade tradicional Alto Santa Maria, *locus* deste estudo, foi escolhida por nela encontrarmos elementos que a caracterizam como tradicional e nos ajudam a alcançar nossos objetivos. Estes elementos podem ser visualizados pelas práticas corporais, dotadas de significados expressos na maneira de viver dos pomeranos e pelas relações sociais desenvolvidas nos diversos espaços e tempos comunitários. Estes elementos têm sido fundamentais para a imersão neste campo.

A comunidade tradicional pomerana Alto Santa Maria está localizada a aproximadamente 20 km da sede de Santa Maria de Jetibá, sentido distrito Garrafão. Na comunidade, vivem 300 famílias, totalizando aproximadamente 1.500 pessoas, 90% das quais são de ascendência pomerana, que seguem

fortemente as tradições relacionadas aos usos das terras, da língua, da religião, da culinária e das festas.

Um dos elementos citados por Hartuwig (2011), e que marca a cultura local, é o uso da língua de origem. Ao perguntarmos sobre a identidade dos pomeranos a uma entrevistada que trabalha no Posto de Saúde em Alto Santa Maria, o primeiro elemento também citado por ela é a questão do uso da língua. De acordo com as informações do nosso diário de campo, muitos sujeitos da comunidade falam somente o pomerano, principalmente os mais idosos.

Em algumas casas, com os mais velhos só é possível conversar em pomerano. Discutindo as categorias propostas por Balandier (1997), podemos entender os espaços domésticos como espaços de continuidade da língua de origem, espaços onde se passa e se recebe esta tradição. O pai entrega seu conhecimento ao filho; o irmão entrega o seu conhecimento ao outro irmão; assim, a continuidade da língua se transmite de forma geracional e intergeracional numa dinâmica intrafamiliar.

Na comunidade, as casas estão sempre distanciadas umas das outras pelas grandes ou pequenas plantações de alface, couve, café, tomate, inhame, morango, entre outros produtos. Nestas lavouras, é possível ver com frequência membros das famílias das vizinhanças trabalhando em conjunto para garantir o sucesso da capina, plantio e colheita da agricultura familiar.

Esta agricultura, por mais familiarque se mantenha, não dispensa o uso de maquinários ou técnicas aprimoradas que ajudam no desenvolvimento das plantações. No pensamento de Balandier (1997), a tradição precisa aceitar o novo e se reorganizar para que dar continuidade à tradição. A incorporação de elementos não-tradicionais, quando relacionados ao campo da materialidade, pode acontecer e se renovar em um curto espaço de tempo. Contudo, o quanto o novo quer interferir na tradição em seu campo imaterial e subjetivo, o tanto aquela se torna mais resistente.

Mesmo com o uso de maquinários e técnicas não-tradicionais, a questão do significado do trabalho familiar ainda permanece. Muitas famílias

estão em locais em que familiares, como bisavós ou avós, moraram e passaram não só a terra, mas também o conhecimento de geração a geração. Esses tempos e espaços familiares são, assim, dotados de significados que perpassam a esfera da entrega e da recepção de saberes e tradições locais por meio das relações sociais que se desenrolam nestes momentos.

O que se disse, aplica-se a Alto Santa Maria, comunidade que não sobrevive mais somente da subsistência e das técnicas simples em lavouras. Na fala de um morador e trabalhador da comunidade, “todos aqui são produtores rurais [...] e vendem para fora também. Têm dois tipos [de produtores]: o orgânico e o convencional, que usa agrotóxico [...]. Especificamente aqui em Alto Santa Maria, o orgânico está começando agora [...]”.

Ao falar de sociedades tradicionais, Cunha (2001, p. 32) observa que costumam ser vistas como estagnadas, sem aparato tecnológico e com produção sempre no limite da subsistência. Porém, a autora acrescenta que “nenhuma sociedade se estabelece no tempo se não dispõe de um aparato técnico refinado em seu patrimônio cultural [...]”.

Desta forma, por mais que as comunidades tradicionais, em um primeiro momento, se tenham estabelecido com um modo forte e característico de subsistência, e até mesmo com a troca interna de produtos, atualmente produzem para a venda no comércio; possuem aparato tecnológico, embora nem por isso deixem de ser tradicionais, pois ainda prevalecem os significados que permeiam os espaços e tempos, como o da agricultura familiar da comunidade de Alto Santa Maria.

Uma marca da cultura pomerana é a religiosidade. Há uma forte identificação entre ser pomerano e pertencer à Igreja Luterana, informam uma professora da escola local e uma agente de saúde da comunidade. “Aqui na escola, a maioria [dos alunos] é luterano; em cada sala um ou dois não são.” “Ah, aqui [na comunidade] todo mundo é luterano”.

Nestas falas, podemos perceber que a questão religiosa entre os pomeranos vigora até hoje. O luteranismo, enquanto religião tradicional desse

povo, é a mais praticada, razão por que, entre eles, poucos se declaram católicos ou evangélicos.

Durante nossa pesquisa, notamos a necessidade de abordar a questão religiosa por fazer parte dessa cultura e também por estar vinculada a práticas corporais desenvolvidas na comunidade. A Igreja não tem somente o seu aspecto religioso em voga. Ela também é o centro dos encontros que proporcionam momentos de convívio social e relações entre as famílias das comunidades, como missas, crismas e festas. Assim, tem-se caracterizado como um espaço social no qual pudemos visualizar a presença das práticas corporais tradicionais por meio das relações sociais estabelecidas no local. Podemos citar as danças, apresentadas principalmente em momentos festivos.

No calendário da Igreja luterana celebra-se, em especial, a Festa da Colheita, espaço e tempo em que pudemos perceber diversas práticas corporais tradicionais. A festa é celebrada em cultos de agradecimentos pelas boas colheitas. Por tal motivo, muitos donativos são levados ao altar como oferta de gratidão. As danças, brincadeiras e cantos compõem este espaço social, dando, assim, continuidade às tradições.

Segundo relato de uma senhora que, desde que nasceu, mora em Alto Santa Maria, “na festa da colheita cada um leva uma oferta da terra”. A festa tem, portanto, um enorme significado para a comunidade, e tem-se constituído como uma continuidade de tradição, pois, conforme a professora que nos recebeu na escola, por ocasião da festa “todo ano, [os moradores] levam o que colhe [...], isso é uma tradição que continua acontecendo. Cada um leva o que tem, é uma oferta, tem família que leva de cada coisa um pouquinho”.

A tradicional Festa da Colheita, que na própria fala da professora entrevistada ficou evidenciada como uma “tradição que continua acontecendo”, o que denota uma data comemorativa em continuidade em Alto Santa Maria.

Em outras datas religiosas comemorativas, como a Páscoa, também é possível visualizar práticas corporais, como brincadeiras dotadas de significados para o povo pomerano.

Uma entrevistada e um morador pomeranos, que trabalham na comunidade, relataram:

Na páscoa tinha muito de abrir tanque [de peixe] [...]. Ainda tem. Cada família tem seu tanque, aí esvaziava e pegava na mão o peixe, no barro, sujava tudo! Ainda tem isso. Também tinha pintar ovo de galinha e esconder. Até hoje tem na Igreja. [...].

Na páscoa também tem de colocar flores na porta dos outros [...], na entrada da páscoa, isso eu acho que só o pomerano tem. Eu não faço mais isso, mas minha mãe vem e joga na minha casa. Mas por mim mesmo eu não jogo mais. Meu filho fala, “mãe tem que colocar as flores lá na entrada se não o coelhinho não vai passar aqui”. Mas a gente não leva a sério isso, não é?! A gente não acredita...

Na fala do morador, percebemos uma tradição, apontada por ele como uma característica exclusivamente pomerana - “isso só o pomerano tem” -, quando fala da distribuição de flores nas entradas das casas na época da páscoa. E, para as crianças, de forma espacial, há uma importância em colocar flores na porta. Se assim não o fizerem, o coelho da Páscoa não visitará as casas que deixaram de convidá-lo.

Na esteira de Balandier (1997), podemos observar, na fala deste informante, a presença da descontinuidade e continuidade da tradição. Entendendo não possuir mais significado, o pai não mais enfeita sua porta com flores, o que se caracteriza, por parte dele, como um movimento de descontinuidade. Já considerando a fala do filho, podemos considerar que esta tradição se dá em processo de continuidade pelo significado que para ele ainda guarda. Desta forma, dentro de um mesmo espaço de relação social, a tradição se depara com movimentos de continuidade e descontinuidade.

Ainda pudemos registrar que a continuidade das tradições não ocorre necessariamente de forma sequenciada entre as gerações. A transmissão dos saberes e práticas pode ocorrer mesmo que entre gerações haja um espaço ou uma descontinuidade. No exemplo citado, a avó e o neto dão continuidade

à tradição, mesmo que o filho, que também faz o papel do pai, não dê continuidade à mesma tradição.

França (2004, p. 67) relata isto em seu trabalho ao realizar um estudo em uma cidade no Rio Grande do Sul sobre a transmissão das tradições alemãs entre avós e netos. Segundo a autora, “pode-se reconhecer o papel dos avós quando transmitem ensinamentos práticos, ou mantêm expostos objetos significativos para seus netos, ou ainda quando remetem valores por meio de comportamentos e silêncios”.

Assim, quando um sujeito que detém o saber de uma prática o entrega a outro sujeito, nessa relação se combinam diferentes contextos, geram-se novas estruturas, objetos, práticas e significados, vindo a constituir um espaço de entrega e recepção de tradições, permitindo, temporariamente, espaços de continuidade e descontinuidade nas relações coletivas.

Para atender à comunidade local, Alto Santa Maria possui uma escola estadual que funciona atualmente em dois prédios, com distância de aproximadamente dois quilômetros entre eles.

No primeiro prédio, a escola oferece o ensino fundamental do 1º ao 5º ano, no turno matutino. A escola dispõe de uma estrutura que consiste em cinco salas de aulas, sala de recursos (sala destinada ao trabalho com crianças com necessidades especiais), sala de professores, banheiros, cozinha, refeitório, quadra externa, uma biblioteca pequena e um parquinho.

Figura 8 – Prédio das séries iniciais da Escola Fazenda Emílio Schroeder



Fonte: arquivo pessoal.

Segundo as professoras entrevistadas, a escola atende a aproximadamente 80 alunos e não há evasão escolar:

Até a quarta série não [há evasão]; eles são mais obrigados a vir pra escola porque são menores e devido à crisma, se não tiver a quarta série, não crisma [...].” “Os alunos aqui [...] auxiliam em casa, mas de manhã estão na escola; à tarde auxiliam os pais, tá na roça, desde pequenininho.

O corpo docente da escola é formado por cinco professoras regentes, que também ministram aulas de ensino religioso e ALE (associação de leitura e escrita): um professor de educação física, uma coordenadora e uma cuidadora que trabalha em conjunto com a professora da sala de recursos, atendendo, por meio de “um trabalho diversificado às crianças com necessidades especiais ou com dificuldade de aprendizagem” (professora entrevistada).

Ao conversar com o professor de educação física, buscando conhecer as práticas corporais desenvolvidas nas aulas, ele nos informou que os conteúdos abordados são jogos e brincadeiras antigos, a fim de os resgatar,



em aulas que acontecem duas vezes por semana. Do primeiro ao quinto ano, há uma ênfase nos “jogos e brincadeiras lúdicas, nada de competição, [...] pular corda, amarelinha; trabalhando cálculo, trabalhando vários fatores, como lateralidade e coordenação motora”.

Mesmo trabalhando com o resgate de brincadeiras e jogos infantis, não há a brincadeiras, jogos ou danças exclusivamente pomeranos. Ao perguntar a outros professores, percebemos que a presença da cultura em forma de jogos, danças e brincadeiras também é pouco presente no ambiente escolar.

Uma professora e um membro da direção escolar da escola explicam:

A escola incentiva [a cultura pomerana] quando a gente faz as festas. Quadrilha, festa da primavera, mas nem deu pra fazer esse ano. No município eles fazem uma quadrilha adaptada para o pomerano, da música, e as crianças entendem. Aqui a quadrilha é normal, mas dizem as meninas que já teve [...] (Professora entrevistada).

A dança é mais questão do município, que aí trabalha o casamento pomerano, como que ele é. Trabalha as danças, músicas, o folclore [...]. Sobre o folclore trabalha músicas em pomerano, brinquedos, o nome das coisas em pomerano, falas, frases (Professora entrevistada).

Aí tem aquela [festa] do município, aí nossa escola participa do desfile, [...] e a gente sempre tem um tema. A gente sempre tem uma reunião, no início do ano, que define qual tema cada escola vai levar e apresentar lá no dia, no desfile. Cada escola é responsável para confeccionar o seu tema, [...] tudo é feito pela escola e os alunos também participam. (Membro da direção escolar)

A partir das falas acima, notamos que os elementos tradicionais da cultura pomerana se fazem presentes sobretudo nas escolas municipais ou na escola local estadual, por iniciativa de projetos municipais que orientam a escola. Na última fala, por exemplo, um dos membros da direção se refere à tradicional Festa Pomerana de Santa Maria de Jetibá; ao comentar que “cada escola é responsável por confeccionar o seu tema”, está se referindo ao tradicional desfile da festa, durante o qual são apresentados temas relacionados à cultura pomerana.

Outro elemento que, de forma mais intensa, podemos observar na escola municipal, é a utilização da língua pomerana:

O pomerano eles utilizam mais entre eles, no recreio. Não é podado, né. 'Ah, você tem que falar português!'. Eles falam livremente. [...] Aqui não tem projeto de instituição da língua pomerana na escola; projeto só no município, no estado não tem (Membro da direção escolar).

Considerando os movimentos de descontinuidade e continuidade das tradições segundo Balandier (1997), notamos nesta fala um espaço em que se encontram ambos os movimentos. Institucionalmente, a escola estadual não tem propostas que possibilitem a continuidade da língua. Contudo, ela se caracteriza como um espaço de continuidade, pois possibilita e permite o encontro de crianças que dialogam entre si em pomerano.

Além disto, pode-se observar que as tradições não são entregues e recepcionadas somente entre gerações. Ao conversarem entre si, as crianças aprendem umas com as outras e, neste sentido, a entrega e recepção de saberes também ocorre de forma geracional.

No âmbito municipal, a questão de afirmação identitária é fortemente divulgada desde implantação do Programa de Educação Escolar Pomerana (Proepo) em 2005. Atualmente, o Proepo é um programa político e pedagógico bilíngue, que envolve várias ações, mas tem como objetivo principal valorizar e fortalecer a cultura e a língua oral e escrita pomeranas. Cinco municípios do nosso estado, entre eles Santa Maria de Jetibá, fazem parte deste programa.

O membro da direção escolar estadual e uma professora disseram:

Na rede do município já é obrigatório o ensino da língua pomerana. Na rede estadual, a gente não conseguiu avançar nisso ainda; a gente esbarra em normatizações; não temos conseguido. Iríamos conseguir dentro do "Mais Tempo", era uma proposta. Mas dentro desse, o aluno deveria voltar na outra semana, além do integral; isso dentro do contexto rural não é muito fácil. Você não consegue abranger todos. Mas o ideal é que isso fosse dado dentro da própria organização curricular, dentro do período integral. Mas você esbarra, 'ah tem que ter tantas horas de português, tantas de matemática, de geografia'. Ainda não conseguimos chegar em um consenso (Membro da direção escolar).

Essa escola do estado não trabalha com dança, brincadeira pomerana não. Agora, a do município sim, tem aula em pomerano. No município, agora por decreto municipal, é obrigado a ter pomerano (Professora entrevistada).

Assim, as iniciativas municipais, como a instituição do Proepo, têm possibilitado a continuidade de tradições pomeranas no meio escolar. Dando enfoque a essa língua, o programa não deixa de abranger outros elementos culturais, como danças, músicas e outras tradições.

Segundo a pedagoga da escola que presenciou as mudanças relacionadas à implantação do programa:

A partir de 2005 [...] cinco municípios se uniram para promover locais onde a etnia pomerana estava mais presente; nos municípios de Domingos Martins, Santa Maria de Jetibá, Laranja da Terra, Pancas e Vila Pavão. Então, esses promoveram uma formação para o professor pomerano [...] justamente para introduzir essa aula de pomerano nas escolas. [...] E foi visível, isso aqui é um movimento, isso não é um projeto apenas, porque a partir dali ficou nítido como o pomerano começou a se valorizar de novo, porque a língua deles estava sendo ensinada na escola. Aquilo que ele sabia, aquilo que ele trazia de casa, que a família sabia, ganhou espaço e então houve um resgate da identidade pomerana. A autoestima mudou visivelmente; eu vi essa mudança acontecer. Aqui isso é mais forte, aqui a consciência é maior de valorização.

Mesmo não sendo a escola estadual “enquadrada” na obrigatoriedade do Proepo, ela não se afasta do contexto pomerano e, conseqüentemente, de ensinar tal cultura. A escola, neste sentido, tem funcionado como um espaço de continuidade da língua, apesar de todas as dificuldades encontradas.

O membro da direção escolar explicou que a escola vai contra a desvalorização e o abandono da cultura pomerana e, de forma específica, da língua:

Entre eles jogando bola, brincando, é sempre em pomerano. Tem professor que permite eles falarem pomerano. A gente trabalha muito com o sentimento de valorização, [...] não posso afirmar em outros contextos, mas aqui quem não é pomerano quer aprender o pomerano. Ele quer fazer parte. A equipe dos professores assumiu isso [...], tem professores aqui que defendem isso em sala de aula [...]. E promovem essa aceitação cultural, da sua identidade, até mesmo porque tem professor que passou por isso, por essa fase de negação da própria escola, da própria origem e assim, depois reconquistaram a sua identidade e hoje ajudam a defendê-la (Membro da direção escolar).

Neste sentido, observamos que a escola possui espaços e tempos que propiciam a continuidade de elementos tradicionais, como a língua. Em espaços e tempos como o recreio, almoço, apresentação de trabalhos, jogando bola entre eles e brincando, o uso da língua pomerana pode ser visualizado.

Embora o futebol não seja um elemento tradicional dessa cultura, ele possibilita a continuidade de um elemento tradicional. Ainda que não sejam jogos e brincadeiras dessa tradição, os demais jogos não-tradicionais possibilitam o convívio, as relações sociais e, conseqüentemente, a continuidade de certas tradições locais.

Em outras comunidades tradicionais, como comunidades quilombolas (SILVA, FALCÃO; 2009) e comunidades indígenas (GRANDO, 2005; JÚNIOR, FAUSTINO; 2009), também foi possível perceber a incorporação do futebol no cotidiano comunitário. Neste sentido, esse esporte, como uma prática corporal moderna, tem permeado os cotidianos comunitários, vinculando-se às culturas locais.

Com o passar do tempo, construiu-se um segundo prédio na comunidade de Alto Santa Maria. Isto se deu pela necessidade de ampliar as séries escolares para que os alunos pudessem continuar seus estudos dentro da comunidade local, não sendo assim obrigados a se afastar do seio familiar.

No segundo prédio da escola, são atendidas as crianças que frequentam da 5ª à 8ª série. Nestas séries, a organização curricular diferenciada funciona em regime de alternância entre família/escola, dialogando com a cultura pomerana. Os alunos estudam durante uma semana em tempo integral e, na outra, permanecem em casa, a fim de ajudar as suas famílias nos trabalhos do campo. O regime de alternância é assim uma política que dialoga com as necessidades específicas do contexto pomerano.

A escola, que leva o mesmo nome da outra, Escola Fazenda Emílio Schroeder, é também conhecida como Escola da Família. Esta, que ministra aulas de zootecnia e agricultura, possui uma propriedade agrícola localizada nas proximidades do prédio. Nesse espaço, os alunos têm a possibilidade de

experimentação da produção orgânica, que serve também para complementação da alimentação escolar e para a prática das teorias e técnicas aprendidas em sala de aula. “Trabalha muito aqui [na escola] é agricultura, pra facilitar aos alunos aprenderem a agricultura, avicultura, porque são produções do município” (Professora entrevistada).

A escola tem contribuído para a continuidade do ensino que se inicia no ambiente familiar. Isto é percebido como importante pelos moradores, de acordo com a declaração de uma mãe e moradora de 38 anos:

Eu sempre gostei da escola porque eles ensinam, além do principal, [...] as coisas da roça. Como a gente mora na roça, ajuda muito, sabe? Eles aprendem a plantar, a colher na hora certa”. “Eu levo eles [referindo-se aos filhos] lá pra roça; eles me ajudam, a de dois anos fica brincando na terra.

Na fala dos pais, podemos perceber a satisfação com o tipo de sistema escolar da região. “Eu amo essas escolas! Não tem coisa melhor do que essas escolas” (Mãe entrevistada). Isso se deve à relação da aprendizagem com a terra dos pais. Por meio desta aprendizagem, os filhos podem continuar ajudando em casa, além de poderem continuar com práticas que seguem desde os antepassados.

Neste sentido, a escola, como uma instituição moderna, contribui para a continuidade de práticas tradicionais pomeranas, mesmo que, para esta instituição, este ensino se subordine a um programa de política escolar e não, especificamente, a um imperativo das tradições.

Podemos citar, por exemplo, os livros utilizados em sala de aula. De acordo com um membro da direção escolar, “são livros da educação do campo para as séries iniciais”. Estes livros se caracterizam como um material didático mais específico, lançado pelo Ministério da Educação, mas, ao mesmo tempo, atendem, de forma geral, às escolas do campo e não especificamente à Escola Estadual de Alto Santa Maria.

Durante nossa pesquisa, percebemos, por meio das entrevistas, a presença de elementos modernos inseridos na comunidade tradicional Alto Santa Maria. Estes elementos, caracterizados como elementos de desordem,

ocasionaram descontinuidades, ou até mesmo ruptura no cotidiano comunitário.

Segundo Balandier (1997), a descontinuidade se dá pela incorporação de elementos de desordem que provocam movimentos em determinada cultura, mas que, ao mesmo tempo, possibilitam a continuidade das tradições e são fundamentais. Já a ruptura, quando ocorre em sentido material, deixa de ser visualizada, materializada. Porém, se não houver uma ruptura imaterial, seus sentidos e significados continuam e possibilitam que permaneça viva no campo da subjetividade.

Na fala de uma mãe, moradora local desde criança, os aparelhos tecnológicos, como o rádio e a televisão, foram apontados como elementos que fazem parte do dia a dia de seus filhos e os influenciam no que tange à fala da língua portuguesa:

Já fizemos palestras para incentivar os pais a ensinarem [aos filhos] o pomerano no começo. Porque o português depois acaba saindo, assistindo televisão e eles aprendem tão rapidinho [...] (Mãe entrevistada).

Assim, notamos que os aparelhos tecnológicos têm influenciado o aprendizado da língua portuguesa por meio das músicas, propagandas, desenhos animados, etc. Por mais que se incentive a aprendizagem da língua pomerana, muitas crianças acabam aprendendo primeiramente o português e, posteriormente, o pomerano. Desta forma, a televisão tem servido como um meio moderno que possibilita o movimento, o trânsito entre a língua pomerana e a portuguesa.

Em um relato de uma professora, a tradição se depara com elementos modernos de forma bem clara no que tange às músicas pomeranas e às músicas não-tradicionais de tal cultura:

Dentro da escola [essa questão da dança], até que não aparece muito, não. Mas se você levar uma música de concertina, eles soltam mais, porque é uma música que eles ouvem em casa, aprendem com os pais deles. Isso eles escutam bastante. Agora se for outra não muito comum, eles não se soltam tanto. Mas até que assim, como já tem rádio, internet – que às vezes tem mais na roça do que tudo -

televisão, então eles já estão entrando mais na mídia, porque antes não tinha esse acesso, mas agora já tem (Professora entrevistada)

A aproximação de elementos modernos, de acordo com o teor da entrevista da professora, tem feito as crianças incorporar um pouco mais das músicas não-tradicionais, embora algumas ainda se sintam mais familiarizadas com a sua própria cultura, que geralmente se desenvolve no seio familiar. Assim, o novo, quando chega, provoca uma desordem na comunidade. Segundo Balandier (1997, p. 9), esta desordem pode ser caracterizada como “turbulência, desorganização e [como um elemento] inesperado” que suscita uma descontinuidade nas tradições. Essa descontinuidade pode ser visualizada nos novos arranjos dos elementos tradicionais da comunidade.

A concertina é o instrumento musical mais utilizado entre os pomeranos. Ela está presente em todas as festas e reuniões coletivas. Pelas entrevistas, notamos que a entrega e a recepção dos saberes ligados à concertina ocorrem de pai para filho e é em família que os filhos começam a aprender a tocar o instrumento. Posteriormente, as músicas são tocadas em casamentos e festas na comunidade.

Um morador entrevistado, que trabalha na própria comunidade, também relatou mudanças relacionadas às tradições locais em função de a vida na comunidade “seguir conforme a cidade”:

Antigamente você não via internet, telefone, não tinha nada disso. O que a gente tinha era TV, só. Energia elétrica não tinha aqui. Mamãe sempre falava isso. Papai tinha [energia] porque era da cachoeira, um gerador, aí tinha TV. Hoje as crianças já têm internet, telefone, TV grandona, a gente tinha uma caixinha pequeninha, preto e branco. Mudou demais. E é por isso que eles vão deixando as tradições; eles veem coisas novas e deixam as outras coisas pra lá (Morador entrevistado).

No que tange às músicas não-tradicionais, muitos jovens têm aderido a músicas que não pertencem à tradição pomerana:

No casamento pomerano sempre tem concertina. Às vezes, tem uma banda que toca ali para os mais jovens, e, para os mais idosos, tem lá a concertina. Tem muita gente que coloca dois lugares, um para os idosos e um para os jovens, um

concertina e outro... Como é que eles dizem? Ah, batidão (Morador entrevistado).

Na fala do morador, podemos perceber que a tradição do casamento pomerano se apresentou em um rearranjo como músicas não-tradicionais. A continuidade da concertina na festa se deu pela reorganização dos espaços do casamento e pela incrementação de músicas não-tradicionais. Conforme Balandier (1997), ao emergir um elemento de desordem, há uma reorganização nas tradições locais. Estas, por sua vez, aceitam o novo e, a partir desta nova estrutura, preservam a continuidade. Ao conversarmos com uma professora da escola local, ela apontou que ainda há famílias que preservam os elementos tradicionais do casamento pomerano, como o famoso *quebra-louças*. “Tem umas famílias que já fazem o casamento mais tradicional [...]. Antigamente, era de manhã e na sexta. Hoje, é no sábado, mas algumas famílias quebram pratos ainda” (Professora entrevistada).

O casamento pomerano também foi citado em outra fala sobre a cultura e a identidade desse povo:

Ah, acho que além da língua, o casamento caracteriza bastante os pomeranos. A comida também, a principal é o *brout*, o pão de milho, aquele almoço bem típico mesmo, né, o macarrão feito em casa, batata; no final ainda tinha arroz doce com canela (Moradora entrevistada).

Na fala anterior, as tradições aparecem no cotidiano comunitário ligadas à culinária. Essa presença se dá pela forma tradicional dos pratos da cultura local e também pelo uso da língua no cotidiano dessa mesma culinária. Além do *brout*, o “macarrão feito em casa” e o “arroz doce com canela” são pratos típicos pomeranos, chamados, respectivamente, de *nudal* e *mélkis*.

O ritual do *quebra-louças* no casamento é repleto de significados. Enquanto se quebram os pratos de louça, os convidados desejam aos noivos boa sorte no casamento e, simultaneamente, espantam-se os maus espíritos. Ao ser indagada sobre o casamento, uma moradora da comunidade traduz a importância do ritual em sua fala: “No casamento pomerano eu lembro que tem o *quebra-louças* [...]” (Moradora entrevistada).



Segundo Cunha (2012, p. 160), a direção do casamento pomerano acontece sob os cuidados de “uma senhora ou mesmo uma jovem mulher, que ocupa um lugar mágico na cerimônia e que terá como uma de suas obrigações a de proferir o discurso do ritual” enquanto joga os pratos no chão para quebrar.

Indo ao encontro da fala de Hartwig (2011), o ritual do quebra-louças pode ser caracterizado como um ato mágico que acompanha o rito de passagem, que é o casamento. Além do casamento religioso, o casamento pomerano é repleto de significados. Acredita-se que quanto mais cacos de porcelana houver no chão, mais prosperidade e mais sorte terão os noivos ao juntá-los. Enquanto os noivos juntam os cacos, os convidados dançam no salão, a fim de que se multipliquem os cacos ao pisarem em cima deles enquanto dançam.

O espaço e o tempo do casamento podem ser caracterizados como um momento que possibilita a aprendizagem da tradição relacionada ao ritual do quebra-louças e à dança. No casamento, todos dançam.

Outros momentos foram apontados, como as reuniões familiares e da vizinhança. “A gente se reúne na casa da mãe da gente, somos sete irmãos. Ela mora aqui mesmo. A gente junta lá depois do almoço, dia de semana. Dia de domingo, um pouco mais, que tem mais tempo” (Moradora do local).

Outro entrevistado da comunidade falou sobre a reunião de vizinhos:

Dança tem demais! Tem um grupo de idosos que dança aquela dança de concertina; tem as festas de concertina mesmo. As pessoas se juntam, fazem uma reuniãozinha, fazem um som de concertina em casa mesmo. [...] Os idosos se reúnem durante a semana mesmo (Morador entrevistado).

Assim, os tempos e os espaços das reuniões familiares e das reuniões de vizinhança são momentos que favorecem as relações sociais. Estes momentos permitem a entrega e a recepção de saberes e práticas entre os sujeitos.

Aos investigar as práticas corporais relacionadas aos jogos, às danças e às brincadeiras da comunidade de Alto Santa Maria, foi possível perceber os tempos e espaços das relações sociais estabelecidas pelas crianças.

As práticas corporais, como pique-esconde, pique-pega e andar a cavalo podem ser vistas em diversos locais, como escola, quintais e ruas da comunidade:

“Ah eu brinco na escola, lá trás, aqui na oficina. O pessoal vem pra cá e brinca de pique-esconde. As crianças das outras casas vêm pra cá, junta um monte dia de sábado, domingo”, “[...] meu primo, um que mora ali em cima, eles [as crianças] vão lá brincar de pique-esconde. A gente brinca de dia e de noite, [...] eu não fico com medo não. [...] De noite não dá problema de se esconder”; “eu ando de cavalo com o menino meu amigo. [...] Ele tem onze anos. Eu não tenho medo”. “Quando estou com os meus amigos da escola, brinco de pique-pega” (Criança entrevistada).

Podemos notar que a maioria das práticas corporais acima citadas é semelhante a práticas que existem em outras comunidades tradicionais e também no contexto urbano. Neste sentido, a prática do pique-esconde e do pique-pega são práticas que se movimentam em diversos contextos. Tomando as palavras de Balandier (1997), no texto “A desordem: elogio do movimento”, o autor observa que a tradição e as sociedades são reflexos destes movimentos contrários e complementares. É possível notar esta incidência de práticas corporais em espaços e tempos diversos.

Na fala de uma mãe entrevistada, ela falou sobre sua filha de sete anos:

Temos muitas danças pomeranas, ah tem, se tem. A minha filha não sabe. [...] Eu nunca ensinei nada a ela, [...] mas eu posso ensinar. Eu acho que era bom se eles ensinassem na escola, sabe!? [...] O que eu aprendi desde pequena nos casamentos, é a dança dos noivos. Oh, o *herrschrmidt* eu sei, eu sei dançar, a dança dos noivos.

A mãe, pelo que se lê no depoimento, acredita não transmitir nenhum saber ou prática à filha. Porém, ressaltamos que, embora não sistematize espaços e tempos para ensinar elementos da cultura pomerana à sua filha, o ensino, a entrega e recepção de saberes acontecem de forma inconsciente, o que permite notar, conforme colocado por Balandier (1997), a continuidade das

tradições. Na própria fala da mãe, o uso da língua pomerana transparece ao citar uma dança. A aprendizagem, portanto, ocorre independente da intenção de ensinar algo à filha.

Um pai também mencionou brincadeiras, como deslizar na folha de coqueiro, brincadeira de mata e ‘cozinhadinho’ (brincadeira de cozinhar):

“As brincadeiras de antigamente, tá difícil, tá!? Antes a gente pegava uma folha de coqueiro, deslizava, ficava brincando o dia inteiro.” “Tinha muita brincadeira de mata, a gente ia pra mata. A gente ia uma pra casa da outra, ia fazer cozinhadinho; hoje não tem mais” (Pai entrevistado).

Uma professora também relatou que observa:

bastante eles imitarem o casamento pomerano; eles imitam muito igualzinho. Eu brincava de imitar o velório pomerano, fazer casa de barro, vi papai fazer o paio deles e fizemos, eu e meu irmão. E no velório e fui, e depois brinquei. O velório pomerano o corpo fica mais em casa, eles tem preferência por ficar dentro de casa, na sala. E todo mundo vai. A vizinhança toda.

Pode-se fazer um paralelo entre a fala da professora e o que foi observado por Hartwig (2011), quando aponta que os pomeranos mantiveram os seus rituais de passagem, como os da morte e do casamento. Saneto (2012), ao se debruçar sobre os textos de Van Gennep (1978) e Turner (2005), escreve que os rituais de passagem marcam a transição de um estado social para o outro. O casamento, em relação aos homens, por exemplo, marca a transição de solteiro-filho-servil para casado-marido-chefe.

A fala desta professora também destaca a questão da imitação prestigiosa a que se referia Mauss (2003). As crianças brincam de imitar os fatos e acontecimentos que veem acontecer no dia a dia da comunidade.

No pensamento maussiano, o conjunto de hábitos, crenças, mitos, rituais, práticas corporais, entre outros elementos que compõem determinadas sociedades, é adquirido pelos sujeitos por meio da *imitação prestigiosa*. Esta consiste em educar o uso técnico do corpo com base nos comportamentos que obtiveram êxito e que têm prestígio em determinada cultura.

No conceito de imitação prestigiosa, o autor identifica que:

a criança, como o adulto, imita atos bem-sucedidos que ela viu ser efetuados por pessoas nas quais confia e que têm autoridade sobre ela. O ato se impõe de fora, do alto, mesmo um ato exclusivamente biológico, relativo ao corpo. O indivíduo assimila a série dos movimentos de que é composto o ato executado diante dele ou com ele pelos outros (MAUSS, 2003, p. 405).

Neste viés, observamos que a comunidade tradicional Alto Santa Maria é dotada de atos tradicionais eficazes, apreendidos por meio da imitação prestigiosa, meio pelo qual as mais diversas tradições são mantidas em processos de continuidade.

Fazendo um paralelo entre Mauss (2003) e Balandier (1997), observamos que a criança, ao imitar uma prática tradicional, recepcionou o que havia visto, ouvido e vivido. Neste sentido, a imitação pode ser compreendida como a aceitação, a recepção de um ato tradicional dentro da comunidade local. A criança, assim, prestigia os acontecimentos do seu cotidiano.

É precisamente nessa noção de prestígio da pessoa que faz o ato ordenado, autorizado, provado, em relação ao indivíduo imitador, que se verifica todo o elemento social. No ato imitador que se segue, verificam-se o elemento psicológico e o elemento biológico (MAUSS, 2005, p.405).

Assim, os espaços e tempos do contexto pomerano, como o da agricultura familiar, das reuniões familiares e das reuniões entre vizinhos se têm caracterizado como momentos que possibilitam as relações sociais e, portanto, a entrega e recepção de tradições e a sua continuidade. É nestes momentos que os atos tradicionais, como os do cozinhar, plantar, dançar, tocar concertina e outros são imitados pelos que estão vivenciando estes momentos.

Visando conhecer, registrar e divulgar a cultura infantil, o Projeto Território do Brincar, entre abril de 2012 e dezembro de 2013, realizou pesquisas percorrendo o Brasil em comunidades rurais, indígenas, quilombolas e outras. Coordenado por educadores e documentaristas, ao realizar também a pesquisa em Alto Santa Maria, esse projeto encontrou algumas brincadeiras entre as crianças da comunidade. Uma delas foi a gangorra cavalo cego. Esta brincadeira também foi relatada em nossa pesquisa, porém, por um adulto.

Desta forma, subentende-se ser esta uma brincadeira do contexto pomerano que, pela dinâmica da entrega e recepção, passa pelo processo de continuidade da tradição, já exposto por Balandier (1997). Nota-se ainda, neste exemplo, o diálogo entre diferentes gerações de Alto Santa Maria.

Na fala do morador entrevistado:

Tem uma brincadeira pomerana... Tinha um negócio, que eles chamavam de cavalo cego, eles fincavam um toco, pegava uma madeira oca, ficava, sentava um do lado e outro do outro. E girava, numa velocidade, não existe mais, gira, vai girando. Aqui ali, nossa senhora!! Ai pegava também, ia na mata pega o cipó e “vup!”

A gente pegava peneira e pescava nessas valetinhas. No córrego que dava tanto peixe, tanto, nós ficávamos tão feliz com aquilo. E iam uns cinco, seis, e um tinha que tocar a peneira. Meu filho me cobra, me chama pra gente ir pescar de peneira, só que hoje em dia é difícil pegar peixe.

Nossa pesquisa confirma a tese de Balandier (1997), de que a descontinuidade de uma tradição pode ser ocasionada por questões sociais, políticas e também ambientais. Na fala anterior, o entrevistado afirma que atualmente “é difícil pegar peixe”. Isto se deve a questões de desordens ambientais que causaram uma descontinuidade em tal prática devido às transformações locais.

Ainda de acordo com o pensamento de Balandier (1997), um elemento de desordem causa uma reestruturação de práticas tradicionais, mas não provoca o seu desaparecimento, mas uma reorganização e reestruturação.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na comunidade tradicional Alto Santa Maria, *locus* do nosso estudo, os elementos culturais atrelados à identidade pomerana podem ser compreendidos na agricultura, desenvolvida de forma familiar, nos símbolos, como na representação do grifo, na fabricação de produtos artesanais, como compotas, geleias e biscoitos, nos alimentos da culinária, como o *brout* e o *nélkis*, no uso da língua pomerana, na religiosidade ligada à Igreja Luterana, nas festas e encontros comunais, no instrumento musical concertina, no casamento pomerano e em rituais, como o quebra-louças.

Além destes elementos culturais, também foi possível reconhecer a cultura corporal com relação a práticas locais. Em Alto Santa Maria, essas práticas estão inscritas em um contexto dinâmico, marcado pela presença de práticas corporais tradicionais e não-tradicionais.

A aproximação de bens e produtos modernos, como a televisão, as músicas, a produção voltada ao mercado e à internet leva os elementos da modernidade a permearem a comunidade tradicional Alto Santa Maria, dessa forma gerando relações entre o tradicional e o moderno, levando a uma descontinuidade dos elementos tradicionais.

Respondendo ao problema de nossa pesquisa, concluímos que as práticas como jogos, brincadeiras e danças, no contexto das comunidades tradicionais materializam simultaneamente como práticas corporais do contexto pomerano, como, igualmente, de contextos externos à comunidade, mas hoje presentes e em diálogo nessa localidade.

As brincadeiras do contexto pomerano estão relacionadas com o espaço da mata e dos rios. Diferente do espaço urbano, o espaço das comunidades tradicionais proporciona brincadeiras e jogos em contato com a natureza, como brincar na mata, abrir tanque de peixe, andar a cavalo, deslizar na folha de coqueiro e pegar no cipó. Ao mesmo tempo, brincadeiras

conhecidas em espaços urbanos também foram encontradas, como futebol, pular corda, amarelinha, pique-pega e pique-esconde.

Há também brincadeiras propriamente ditas pomeranas, como o pintar e esconder ovos na época da Páscoa e colocar flores nas portas das casas para o coelhinho passar. Há também brincadeiras relacionadas à imitação do casamento e do velório pomeranos e da construção do paio.

Estas práticas estão carregadas de significados. O quebra-louças, ritual realizado no casamento pomerano, é constante no imaginário e nos casamentos locais. Os significados destes rituais e de outras práticas são estabelecidos de modo subjetivo, mas também se traduzem no imaginário coletivo.

Todas as danças que encontramos são danças pomeranas, como o *herrschrmidt* e a dança dos noivos, às quais se liga tradição da concertina, instrumento musical muito utilizado pelos pomeranos.

Os espaços e tempos festivos, como Festa Pomerana, Festa da Colheita e Páscoa são momentos que têm possibilitado a continuidade das práticas corporais tradicionais, como danças e brincadeiras.

Nestas ocasiões, diversas relações sociais são estabelecidas e podem ser visualizadas entre professor e dançarinos, avós e netos, pais e filhos. Os espaços e tempos de trabalho, como a Feira Cidadã e a agricultura familiar também são momentos que possibilitam a continuidade das tradições relacionadas à produção de produtos artesanais e de trabalho no campo.

Vale ressaltar que a tradição da agricultura familiar passou, em dado momento, por uma desordem causada pela incorporação de maquinários, técnicas e produtos aprimorados a serem utilizados no campo. Esta desordem levou a um processo de descontinuidade da tradição, para então ocorrer a sua continuidade. A descontinuidade da agricultura familiar, porém, está ligada ao campo material; desta forma, o significado em realizar tal prática ainda permanece na representação coletiva.

No tempo e espaço escolar, notamos que as relações estabelecidas entre alunos possibilitam, de forma não sistematizada, a utilização da língua pomerana e de brincadeiras. Tentando dialogar com essas tradições, a escola também trabalha com conteúdos relacionados à agricultura e à avicultura.

As práticas corporais e os saberes tradicionais têm passado por momentos de continuidade das tradições nos espaços e tempos nos quais são manifestadas, como a escola, a igreja, as lavouras, as festas municipais e as reuniões familiares e sociais. É nestes espaços e tempos que as tradições são entregues e recepcionadas pelos sujeitos.

Por fim, ressaltamos que as tradições pomeranas da comunidade Alto Santa Maria, de forma mais específica aquelas relacionadas às práticas corporais, aceitaram em seu seio a ordem e a desordem como elementos que possibilitam sua continuidade, ao tempo em que incorporaram novas características em suas formas de manifestação.



## REFERÊNCIAS

ANJOS, J. L. Lazer e meio ambiente: percepções de escolares e de coletores de caranguejo de Barra Nova/ES. In: **Revista Movimento**, Porto Alegre, v. 15, n. 3, p. 315-332, jul./set. 2009.

\_\_\_\_\_. Festa, danças e representações: continuidade de tradições e plasticidades culturais. In: **Revista Movimento**, Porto Alegre, v. 19, n. 3, p. 11-30, jul./set. 2013.

BALANDIER, G. **A desordem: elogio ao movimento**. Rio de Janeiro: Bertrant Brasil, 1997.

BARROSO, I. C. Os saberes de parteiras tradicionais e o ofício de partejar em domicílio em áreas rurais. In: **Revista Eletrônica de Humanidades do Curso de Ciências Sociais da UNIFAP**, s/v., n. 2, dez. 2009.

BEDOYA, V. A. M. Prácticassocio-culturalesde resistenciaenlacomunidadindigenanasa - fiestas,celebraciones y encuentroscolectivos. In:**Revista Pensar a Prática**, Goiânia, v. 15, n. 1, p. 71-87, jan./mar. 2012.

BERGAMASCHI, M. A.; MEDEIROS, J. S. História, memória e tradição na educação escolar indígena: o caso de uma escola Kaingang. In: **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 30, n. 60, p. 55-75, dez. 2010.

BRASIL, F. K.; CARVALHO, Y. M. Pescadores Artesanais, Surfistas e a Natureza: Reflexões a partir de um Olhar da Educação Física. In: **Revista Movimento**, Porto Alegre, v. 15, n. 1, p. 217-239, jan./mar. 2009.

BRASIL. **Decreto nº 6.040/2007**. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável Dos Povos e Comunidades Tradicionais. 7 de fevereiro de 2007. Artigo 3º, inciso I.

CALLOIS, R. **Os jogos e os homens: a máscara e a vertigem**. Lisboa: Cotovia, 1990.

CANCLINI, N. G. **Culturas Híbridas**. São Paulo: Edusp, 1997.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **O trabalho do antropólogo**. São Paulo: Paralelo-Unesp, 1998.

CHAVES, A. M.; DOS SANTOS, G. L. Ser quilombola: as representações sociais de habitantes de uma comunidade negra. In: **Estudos de Psicologia**, Campinas, v. 24, n. 3, p. 353-361, jul./set. 2007.

CUCHE, D. **A noção de cultura nas ciências sociais**. 2. ed. Bauru: EDUSC, 2002.

CUNHA, L. H. de O. Tradição e modernidade: novo encontro para a construção de sociedades sustentáveis. In: **Revista Sustentabilidad(es)**, Santiago, v.1, n. 2, p. 1-13, jun. 2010.

\_\_\_\_\_. O. Diálogo de saberes entre tradição e modernidade: ordens e desordens. In: **26ª Reunião Brasileira de Antropologia**, Porto Seguro, p. 1-18, 2012.

\_\_\_\_\_. Olhares sobre a tradição. In: **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, n. 4, p. 29 -35, jul./dez. 2001.

DAOLIO, J.; VELOZO, E. L. A técnica esportiva como construção cultural: implicações para a pedagogia do esporte. In: **Revista Pensar a Prática**, Goiânia, v. 11, n. 1, p. 9-16, jan./jul. 2008.

DERANI, C. Patrimônio genético e conhecimento tradicional associado: considerações jurídicas sobre o seu acesso. In: LIMA, A. (Org.). **O direito para o Brasil socioambiental**. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2002.

DIAS, C. A Igreja, o Estado e a bola: história do esporte entre os índios do Brasil Central. In: **Revista Pensar a Prática**, Goiânia, v. 15, n. 1, p. 148-175, jan./mar. 2012.

DIEGUES, A. C.; ARRUDA, R. S. V. (Org.). **Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil**. Brasília: Ministério do Meio Ambiente, 2001.

FIABANI, A. **Mato, palhoça e pilão: o quilombo da escravidão às comunidades remanescentes (1532-2004)**. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

FRANÇA, M. C. C. C. A memória intergeracional e a memória compartilhada sobre as experiências transmitidas entre avós e netos em Teutônia (RS). In: **Estud. Interdiscip. Envelhec.**, Porto Alegre, v. 6, p. 53-81, 2004.

FREITAS, D. B.; SILVA, J. M.; GALVÃO, E. F. C. A relação do lazer com a saúde nas comunidades quilombolas de Santarém. In: **Revista Brasileira de Ciências do Esporte**, Campinas, v.30, n. 2, p. 89-105, jan. 2009.

GARCIA, N. M. *et al.* Educando meninos e meninas: transmissão geracional da pesca artesanal no ambiente familiar. In: **Psicologia da Educação**, São Paulo, n. 25, dez. 2007.

GRANDO, B. S. Corpo e cultura: a educação do corpo em relações de fronteiras étnicas e culturais e a constituição da identidade Bororo em Meruri-MT. In: **Revista Pensar a Prática**, Goiânia, v. 8, n. 2, p. 163-179, jul./dez. 2005.

\_\_\_\_\_. Jogo da identidade boe - a educação do corpo em relações de fronteiras étnicas e culturais. In: **Revista Brasileira de Ciências do Esporte**, Campinas, v.27, n. 2, p. 27-43, jan. 2006.

HARTUWIG, A. V. G. **Professores (as) Pomeranos (as):** Um estudo de caso sobre o Programa de Educação Escolar Pomerana - Proepo - desenvolvido em Santa Maria de Jetibá/ES. 2011. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Educação, Vitória.

HUIZINGA, J. **Homo ludens: o jogo como elemento da cultura**. São Paulo: Perspectiva, 2000.

JÚNIOR, J. R. A. N.; FAUSTINO, R. C. Jogos indígenas: o futebol como esporte tradicional kaingang. In: **Pensar a Prática**, Goiânia, v. 13, n. 3, p. 1-12, set./dez. 2009.

LARA, M. L. Dança: Dimensão sagrada ou profana. In: **Conexões**, v.1, n. 2, p. 94-107, 1999.

\_\_\_\_\_. Esporte e lazer em comunidades quilombolas no Paraná: identificando realidades e apontando desafios para implementação e/ou aprimoramento de políticas públicas. In: **Pensar a Prática**, Goiânia, v. 15, n. 1, p. 37-51, jan./mar. 2012.

LAZZAROTTI FILHO *et al.* *Modus operandi* da produção científica da Educação Física: uma análise das revistas e suas veiculações. In: **Revista da Educação Física/UEM**, v. 23, n. 1, p. 1-14, 2012.

LÉVI-STRAUSS, C. O feiticeiro e sua magia. In: **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

MATOS, G. C. G.; FERREIRA, M. B. R. Práticas corporais num ambiente rural amazônico. In: **Revista Brasileira de Ciências do Esporte**, Campinas, v. 28, n. 3, p. 71-88, mai. 2007.

MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MOLINA NETO, V. *et al.* A produção do conhecimento em Educação Física e Ciências do Esporte: campos e métodos. In: XIV Congresso Brasileiro de Ciências do Esporte / I Congresso Internacional de Ciências do Esporte. **Anais**. Porto Alegre: UFRGS, 2005.

RÖLKE, H. R. **Descobrendo Raízes**: aspectos geográficos, históricos e culturais da Pomerânia. Vitória: UFES, 1996.

SILVA, A. M, FALCÃO, J. L. C. Práticas corporais na experiência quilombola: um estudo com comunidades do estado de Goiás/Brasil. In: **Pensar a Prática**, Goiânia, v. 15, n. 1, p. 52-70, jan./mar. 2012.

SIQUEIRA, E.; SIQUEIRA, D. Corpo, mito e imaginário nos postais das praias cariocas. In: **Intercom - Revista Brasileira de Ciências da Comunicação**, São Paulo, v.34, n.1, p. 169-187, jan./jun. 2011.

TRESSMANN, I. O pomerano: uma língua baixo-saxônica. In: **Revista da FARESE Educação, cultura e sociedade**, Santa Maria de Jetibá, v. 1, p. 10-21, 2008.

VALENTIM, R.; TRINDADE, Z. A.; MENANDRO, M. C. S. Memórias sociais de juventude entre quilombolas do norte do Espírito Santo. In: **Psicologia & Sociedade**, Florianópolis, v. 22, n. 2, p. 279-287, 2010.

*Websites:*

**PREFEITURA MUNICIPAL DE SANTA LEOPOLDINA – ES**. Disponível em: <<http://www.santaleopoldina.es.gov.br>>. Acesso em: 23 mai. 2013.

**PREFEITURA MUNICIPAL DE SANTA MARIA DE JETIBÁ – ES**. Disponível em: <<http://www.pmsmj.es.gov.br>>. Acesso em: 23 mai. 2013.

**TERRITÓRIO DO BRINCAR**: um encontro com a criança brasileira. Disponível em: <[www.territoriodobrincar.com.br](http://www.territoriodobrincar.com.br)> Acesso em: 10 jul. 2013.

## **APÊNDICES**

### **ROTEIRO GUIA DE ENTREVISTAS COM ADULTOS**

Fala-me sobre você (nome, idade, onde mora, onde trabalha, filhos, estado civil).

Fala-me sobre a história do seu povo (história, costumes, características, crenças, tradições, religião, jogos, brincadeiras, danças, músicas).

Como isso é ensinado/transmitido às crianças/filhos?

Em que espaços/locais as crianças/vocês aprendem/transmitem isso às crianças/filhos?

Quais as festas/encontros/reuniões familiares que acontecem aqui?

Qual o significado/importância destas atividades?

Tem mudado alguma coisa em relação à cultura de vocês?

Qual a importância da terra para você/sua família?

O que faz com que você se reconheça como pomerano?

O que representa essa identidade pomerana para você?

### ROTEIRO GUIA DE ENTREVISTAS COM CRIANÇAS

Fala-me sobre você (nome, idade, onde mora, com quem você mora, se estuda).

O que você gosta de fazer?

O que você faz com seus pais e/ou irmãos?

O que seus pais e/ou irmãos te ensinam?

De que você gosta de brincar/jogar/dançar?

Porque você gosta de brincar/jogar/dançar isso?

Quem te ensina isso? Com quem você faz isso? Onde você aprendeu?

Tem brincadeira/jogo que você não pode brincar?

Você gosta de festa? Onde tem festa aqui?

Quem te leva para sair? Quais locais você frequenta?

Você vai à igreja? O que faz lá?

Você vai pra roça com seus pais? Os ajudam ou fica brincando?

O que você mais gosta de fazer na escola? O que aprende lá?

Você tem aula de Educação Física? O que aprende nesta aula?

## ROTEIRO GUIA DE ENTREVISTAS COM DIREÇÃO DAS ESCOLAS

Nome, função na escola, tempo de serviço.

Corpo docente (quantidade, formação).

Corpo discente (comunidade local, quantidade).

Funcionamento da escola (seriação, recreio, festas, turnos...).

Como a cultura pomerana permeia o campo escolar?

A escola tem contribuído para a continuidade das tradições pomeranas?

Há alguma diferença no currículo/livros didáticos?

Quais as tradições pomeranas presentes na escola?

Há ensino da língua pomerana? Desde quando? Como se trabalha o ensino bilíngue?

Quais brincadeiras/jogos/danças?

Eles aprendem alguma coisa relacionada à terra?

Nas aulas de EF? O que eles aprendem? Eles têm aula toda a semana?

Como as crianças chegam até a escola e voltam para casa?

Qual é o papel social da escola na comunidade?